Laura Benítez Grobet • Luis Ramos-Alarcón Marcín
Coordinadores

Problemas filosóficos de la modernidad



Filosofía



FFL
UNAM


eSchola


...la búsqueda
del fundamento
de todas las ciencias...



Problemas filosóficos de la modernidad



eSchola Filosofía





LAURA BENÍTEZ GROBET
LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinadores

Problemas filosóficos de la modernidad



eSchola

FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición de *Problemas filosóficos de la modernidad* fue realizada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 402614, "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes".

Primera edición:
Noviembre de 2019

ISBN 978-607-30-0975-1

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y, siguiendo el método de "doble ciego", conforme a las disposiciones de su Comité Editorial.

Editado y producido en México

LAURA BENÍTEZ GROBET
LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinadores

Problemas filosóficos de la modernidad



CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACCEDER VÍA QR



https://youtu.be/FGbFDEUfSg4

Contenido Interactivo

Agradecimientos

Este libro ha sido posible por medio del apoyo de muchas personas e instituciones. Los coordinadores agradecemos el apoyo de los autores para realizar sus artículos bajo las limitaciones de espacio y de tiempo con que contamos, así como a su paciencia ante el tiempo que tomó la publicación de la obra. Agradecemos a la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y, en particular, a Juan Carlos Cruz Elorza, por su apoyo en incluir esta obra como parte de la colección de libros de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. También agradecemos a Antonio Rocha Buendía por su apoyo en la revisión del manuscrito original, así como a Manuel Tapia Cruz y a Ricardo Sánchez Uribe por la elaboración de los índices de autores y de conceptos.

Por su parte, sea esta obra un homenaje al trabajo ininterrumpido del Seminario de Historia de la Filosofía creado por José Antonio Robles García (q. e. p. d.) y Laura Benítez Grobet en 1985. Actualmente dirigido por Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, el Seminario reúne tanto en sesiones semanales como en Coloquios anuales, a importantes especialistas nacionales y extranjeros, con vistas a entablar un diálogo en beneficio de una mejor comprensión de la filosofía moderna, uno de los fundamentos de nuestro presente.

Por último, agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que, por medio del Proyecto

PAPIIT IN402614, “El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes”, ha dado los fondos para la publicación de este libro.

Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín

Introducción

@

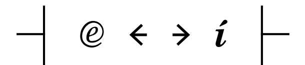
Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín

La historia de la filosofía es una actividad intelectual que nuestro contexto académico latinoamericano debe valorar por su carácter hermenéutico no sólo acerca del pensamiento de individuos y sociedades, en ciertos tiempo y espacio, sino sobre todo por su capacidad de aclarar los presupuestos incluidos o excluidos en nuestro pensamiento actual. Por una parte, hoy en día no podemos pensar ingenuamente que los historiadores pueden "reconstruir" el pasado tal y como fue. Los historiadores no son máquinas del tiempo que nos lleven a experimentar el pasado como si fuera un presente en toda su realidad. Tampoco son arqueólogos que saquen a la luz aquello que quedó sepultado por los sucesivos presentes. No son ocasionales ni gratuitas las discusiones entre los arqueólogos acerca de la destrucción debajo de su pretendido descubrimiento del pasado.

Si los historiadores reconstruyen el pasado, será sólo en cuanto que lo construyen tanto a partir de aquellas huellas y vestigios con que cuentan, así como bajo la guía de las preguntas formuladas desde su presente. En cuanto a lo primero, los textos publicados, las cartas, los testimonios y las discusiones, entre otros, son huellas y vestigios que forman parte de una sociedad localizable en un tiempo y en un espacio, y, a la vez, muestran las crisis dentro de esa sociedad, las diferencias e incluso oposiciones entre individuos y grupos. No son meros grupos monolíticos que piensan al unísono. En cuanto a lo segundo, no es extraño que

las preguntas que los historiadores formulan hacia el pasado sean las mismas que se formulan en su presente, preguntas compartidas por su propia sociedad o en las que se da esa misma crisis que mencionamos antes. Así, cuando preguntamos por los presupuestos metafísicos de los filósofos racionalistas al apostar por pocos principios que den homogeneidad conceptual a la realidad, o por aquellos presupuestos metafísicos de los filósofos empiristas al apostar por la experiencia como índice de todo conocimiento, o si los principios de fundamentar la moral competen sólo a la voluntad o a otras instancias, estamos haciendo preguntas que pertenecen a nuestro propio presente. En efecto, las categorías de "racionalista" y de "empirista" son categorías historiográficas que funcionan sólo desde la epistemología, una disciplina que, como tal, es bastante reciente en una historia de la filosofía que cuenta con más de dos mil quinientos años. La epistemología surge como disciplina a partir del siglo XVIII bajo el interés de aclarar las mejores vías para adquirir conocimientos claros y distintos, útiles y efectivos, a la vez que para separarlos de aquellas ideas falsas, inadecuadas, equívocas.

Con esto no pretendemos simplemente ser escépticos sobre el mismo quehacer de los historiadores de la filosofía, sino mostrar que es un quehacer filosófico que exige aclarar los supuestos desde los cuales hace sus preguntas y construye sus categorías. Los historiadores de la filosofía tenemos que hacer un trabajo triple: desde una primera arista, debemos conocer al pensamiento de las filósofas y filósofos para aclarar sus propias creencias, inquietudes, certezas, incertidumbres, razonamientos, argumentos, conclusiones y exclusiones. Desde una segunda arista, debemos evaluar la adecuación o inadecuación de lo primero, pues el historiador de la filosofía no debe de hacer hagiografía, sino partir de que estudia a personas que, como seres finitos de carne y hueso, pudieran ser geniales en ciertas tareas, pero en otras se equivocaron, tuvieron errores, prejuicios, etcétera. Finalmente, desde una tercera arista, debemos entablar diálogos, entre las filósofas y los filósofos y, sobre



todo, entre nosotros y ellos. Para realizar esta triple tarea de modo continuo, ayuda plantear una pregunta que responda a distintas filósofas y filósofos que abra la comprensión a sus obras y periodos.

En este libro el lector encontrará nueve estudios especializados en los principales problemas filosóficos de la Filosofía Moderna y sus antecedentes, a modo de aquella pregunta que planteamos que guíe el triple trabajo de los historiadores de la filosofía. En cada artículo el lector encontrará una pregunta que articula parte de los intereses y problemas que se plantean distintas filósofas y filósofos, de modo que sirva de hilo conductor en una discusión real o hipotética entre ellos. Así, el lector podrá acceder a una mejor comprensión de las filósofas y los filósofos modernos desde dentro y en relación con sus contextos, ya sea reconociendo las particularidades históricas de la lengua en que se expresa; las del contexto político y social en que se desenvuelve, así como algunos de los problemas filosóficos perennes.

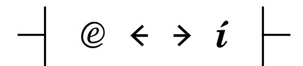
En el primer artículo de este libro, titulado “Libertad y conato de la multitud en Spinoza y Maquiavelo”, Luis Ramos-Alarcón Marcín realiza una lectura de Maquiavelo en clave spinoziana y estudia la interpretación republicana que el holandés hace de *El príncipe* y de los *Discursos* a partir de su realismo político, del rechazo de las utopías y de la enseñanza de Maquiavelo sobre la libertad. El autor parte de la tesis maquiaveliana de que el conato de la multitud no debe depender de un príncipe sino de los fundamentos del Estado que forman, de modo que la vuelta a esos fundamentos es indispensable para conservarse.

El segundo artículo, realizado por Ernesto Schettino, lleva por título “La categoría de ‘tinieblas’ en la filosofía natural de Giordano Bruno”. Aquí se estudia de qué modo, ante la ruptura con la física aristotélica y sus derivados escolásticos, Giordano Bruno tenía que cuestionar y sustituir coherentemente la teoría consolidada por Aristóteles de los cuatro elementos sublunares (tierra-agua-aire-fuego) y del supralunar (éter). El autor muestra cómo Bruno alcanza una solución teórica general para el tránsito de la

Unidad absoluta hacia el despliegue pleno de la multiplicidad y el cambio, que es una adecuación de la tesis cusana de la *complicatio-explicatio*, la cual le permite establecer los diversos grados y escalas de la materia, del ser, de la naturaleza, de la realidad.

¿Hay consecuencias prácticas sobre las respuestas que demos a las discusiones acerca de la sustancialidad de Dios o de las almas? En el artículo "Vivir en consonancia con la sustancia única e infinita: propuesta práctica de Giordano Bruno", Astrid Martín del Campo estudia la relevancia del aspecto práctico a lo largo de la obra de este filósofo. Se trata de lo que el nolano considera la máxima aspiración humana, a saber, la unión con lo Uno. Bruno propone que esta unión es posible mediante la comprensión de la sustancia única e infinita, comprensión que implica teoría y práctica, razón y acción, donde el deseo desempeña un papel fundamental para que el ser humano se dirija hacia tal objetivo. Pero este acceso no se da sin relación con el mundo, sino por medio del apoyo en referentes sensibles concretos que simbolicen e impulsen el deseo hacia la Unidad; es decir, considera los sucesos concretos y los seres particulares como representaciones de dicha Unidad.

La transformación de la idea de espacio realizada durante la revolución copernicana se basa en la refutación del concepto de *tópos* y en la postulación positiva de una entidad que pudiera soportar la expresión de fuerzas inmateriales y el tránsito de los cuerpos materiales. El artículo de Francisco Javier Luna Leal, titulado "Espacio geométrico, materia y sustancia en Johannes Kepler", estudia el caso particular de Johannes Kepler que, a las exigencias anteriores, suma la necesidad de que el espacio permitiera una medición precisa de los fenómenos celestes. Entre las palabras que Kepler usó para tratar de describir el espacio como una entidad diferente de los cuerpos materiales y las fuerzas residentes en él, estaban: *aer*, *anima*, *auram aethemployer*ream* y σχέσις, las cuales denotan la dificultad conceptual para describir una idea nueva que fuera consecuente con el resto de su cosmología. Sin embargo, la visión de conjunto



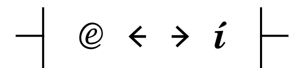
es la de cuerpo o continente inmaterial, relacionado de forma directa con la noción de espíritu divino.

En su artículo "Un diálogo sostenido entre Descartes y Poincaré. (Consideraciones en torno al concepto de método y sus implicaciones en el desarrollo del conocimiento filosófico-científico)", Verónica Díaz de León Bermúdez realiza un discurso análogo en torno a dos personajes tan prolijos en la historia de la ciencia que genera la exigencia de conocer profundamente la obra de ambos autores. No obstante, la claridad y precisión expositiva que caracterizan el discurrir científico-filosófico de los pensadores que se enuncian en el título de este artículo nos da la posibilidad de realizar un conversatorio entre ambos genios, aún basándonos únicamente en algunos de sus escritos.

Continúa el artículo de Rogelio Laguna, titulado "Las objeciones de Hobbes a las *Meditaciones* cartesianas. Una discusión sobre la sustancialidad del pensamiento", en donde el autor presenta un estudio de los argumentos y contrargumentos entre Hobbes y Descartes respecto a la sustancialidad del pensamiento. Se trata de un intercambio que se realizó en 1641 con motivo de la publicación de las *Meditaciones metafísicas.*

El debate sobre el dualismo alma-cuerpo y la nueva ciencia mecánica de su tiempo no se reduce a la filosofía cartesiana. En el artículo "El materialismo organicista de Margaret Cavendish", Viridiana Platas Benítez presenta y discute el concepto de sustancia en la filosofía natural de la Duquesa de Newcastle. Para ello, considera el diálogo entre el vitalismo y el materialismo organicista que Cavendish desarrolla para cuestionar y refrendar su teoría. El materialismo organicista estratifica la materia en grados y tipos de movimiento, determinados por la velocidad, el grosor y sutileza de las partes. Asimismo, la propuesta vitalista de la materia evita confundir materia animada e inanimada.

Por su parte, el artículo titulado "Apuntes sobre la noción de *scientia intuitiva* en Spinoza", de Antonio Rocha Buendía, muestra que la ciencia intuitiva no está limitada



a un tipo de objetos. Más bien, un mismo objeto puede ser conocido de manera muy distinta por la imaginación, por la razón o por la ciencia intuitiva, esto es, los tres grados de conocimiento que Spinoza acepta.

El artículo "Inmanencia y sustancialización de la naturaleza en la filosofía de Spinoza", de José Ezcurdia, continúa con el estudio de las consecuencias éticas de la inmanencia de la única sustancia. Este artículo defiende que, para Spinoza, la naturaleza se vertebra en una causalidad inmanente, que le otorga una densidad ontológica efectiva, que hace de ella el fundamento de la determinación tanto de los planos del ser y el conocer, como de la génesis y la forma del valor moral. En este sentido, el artículo busca dar cuenta de las implicaciones metafísicas, epistemológicas y éticas de la noción de inmanencia, en el marco del spinoziano proyecto de la sustancialización de la naturaleza.

Por último, el lector encontrará al final del volumen tres herramientas de trabajo muy útiles: una amplia bibliografía especializada sobre los autores y temas tratados en el libro; un índice de los autores mencionados en el libro y un índice de los principales conceptos también tratados en el libro, de manera que el lector podrá ubicar fácilmente libros, artículos, autores y conceptos de su interés.

Agradecemos nuevamente a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México por su apoyo a la publicación de este libro.

Lista de abreviaturas

@

La abreviatura es puesta en la primera columna, mientras que el título completo en la segunda columna en cursivas, más las indicaciones de partes, capítulos o según sea el caso. Para las traducciones utilizadas, ver la bibliografía al final.

Aristóteles

De Caelo	*Sobre el cielo.*
Fís.	*Física.*
Met.	*Metafísica.*
PA	*Partes de los animales.*

Bruno, Giordano

BoeuC	*Oeuvres Complètes*. Les Belles Lettres.
BOL	*Jordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta.*
Cábala	*La cábala del caballo Pegaso.*
Causa	*De la causa, principio y uno.*
De immenso	*De Immenso et Innumerabilibus.*
De la magia	*De la magia. De los vínculos en general.*
De minimo	*Del Mínimo Triple y de su Medida.*
De monade	*De monade numero et figura.*
De rerum princ	*De rerum principiis et elementis et causis.*
De Umbris	*Las Sombras de las Ideas.*
Expulsión	*La expulsión de la bestia triunfante.*
Furores	*Los Heroicos Furores.*

Il candelaio	*El candelero.*
Infinito	*Sobre el infinito universo y los mundos.*
Lampas trig.	*Lampas triginta statuarum.*
Sello	*El Sello de los Sellos.*
Sobre magia	*Sobre magia.*
Spaccio	*Spaccio de la Bestia Trionfante.*

DESCARTES, René

AT, VII, 28-29	*Œuvres de Descartes*, ed. de Adam y Tannery de la obra de Descartes, séptimo tomo, pp. 28-29.
El mundo	*El mundo o Tratado de la luz.*
Meditaciones	*Meditaciones metafísicas.*

DIÓGENES

Vidas	*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres.*

HUME, David

Tratado, 2, p. 617	*Tratado de la Naturaleza Humana*, 2, p. 617.

KANT, Immanuel

KvV	*Crítica de la razón pura.*

MAQUIAVELO, Nicolás

Discursos, 1, 16	*Discursos de la Primera Década de Tito Livio*, primera parte, capítulo 16.
Príncipe, 2	*El príncipe*, capítulo 2.

PLATÓN

Tim	*Timeo*.

SÉNECA

Tranquilidad, 15, 1	*De la tranquilidad del alma*, parágrafo 15, parte 1.

SPINOZA, Baruj

CM	*Pensamientos metafísicos*.
E1d3	*Ética*, libro 1, definición 3.
E1a4	*Ética*, 1, axioma 4.
E1Ap	*Ética*, 1, apéndice.
E1p18d	*Ética*, 1, demostración, proposición 18.
E1p11s	*Ética*, 1, escolio, proposición 11.
E3Praef	*Ética*, Prefacio del tercer libro.
Ep 32, p. 170	*Epistolario*, carta 32, p. 170 en la edición de Gebhardt.
1KV2, 19	*Tratado Breve*, primera parte, capítulo 2, parágrafo 19.
TIE§3	*Tratado de la reforma del entendimiento*, parágrafo 3.
TTP 3	*Tratado Teológico Político*, capítulo 3.
TP 1/1	*Tratado Político*, capítulo 1, parágrafo 1.

Libertad y conato de la multitud en Spinoza y Maquiavelo



Luis Ramos-Alarcón Marcín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
luisramosalarcon@gmail.com

Abstract: The following chapter defends that Spinoza interprets Machiavelli from a republican point of view. Political realism, rejection of utopias, and Machiavelli's conception of freedom are some of the features that Spinoza's interpretation finds in the political thought of the Florentine secretary. Scholars use to find these in the *Discourses*. But this chapter locates them also in possible readings of the *Prince*, insofar the conatus of the *multitudo* must not depend only of the *Prince*, but in the foundation of the State.

Hay importantes temas comunes en los pensamientos del secretario florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y del filósofo holandés Baruj de Spinoza (1632-1677). Por ejemplo, que un *imperium* o gobierno es un tipo de cuerpo;[1] que la autonomía es el único criterio para evaluar los distintos gobiernos o Estados; que la historia es indispensable para comprender tanto la verdadera naturaleza humana como la política, pues nos ayuda a comprender el contexto político del pueblo y, con ello, concebir acciones políticas adecuadas; que si el pueblo no abandona su ignorancia, será aprovechada por los príncipes para conservar monarquías, entre otras ideas en común.[2]

[1] Schettino, "Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza", en *Diánoia*, XLVII, 48, pp. 41 y ss.

[2] Altini (*La fábrica de la soberanía*, pp. 119 y ss.) reconoce importantes diferen-

En este breve ensayo haremos una lectura de Maquiavelo en clave spinoziana y estudiaremos la interpretación republicana que el holandés hace de *El príncipe* y de los *Discursos* a partir del realismo político, el rechazo de las utopías y la enseñanza de Maquiavelo de que la libertad y el conato de la multitud no deben depender de un príncipe sino de los fundamentos del Estado que forman, de modo que la vuelta a esos fundamentos es indispensable para conservarse. El eje de este estudio serán las dos citas directas que hace Spinoza de Maquiavelo en el *Tratado político* de Spinoza, obra que quedó inconclusa a la muerte del holandés en 1677. Citaremos *El príncipe* (1513) y los *Discursos* (1512-1517), pues el primero describe cómo pueden ser gobernados y mantenidos los principados o monarquías,[3] y el segundo se dedica al estudio de la república.

1. El realismo político en Spinoza

El holandés inicia su *Tratado político* con las siguientes palabras:

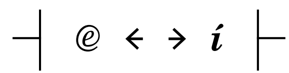
> Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que los hombres caen por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos o (quienes quieren parecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una labor divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe.[4]

El falso celo religioso de aquellos filósofos les hace creer que es una obra divina quejarse, denigrar y detestar los afectos humanos, como si ellos no los tuvieran, pues consideran que agradan al Dios que imaginan cuando, en rea-

cias entre ambos autores, como que el primero trata de manera directa la política, mientras que el segundo lo hace desde la metafísica y la física.

[3] *Príncipe*, 2, p. 59.

[4] TP 1/1.



lidad, no hacen otra cosa que rechazar su propia naturaleza.[5] Sin embargo, Spinoza considera absurdo el dilema entre reír o llorar por los afectos humanos,[6] pues quien acepta este dilema sólo exhibe su ignorancia respecto a la verdadera naturaleza humana y el aprecio y la alabanza por una naturaleza humana imaginada. Por ejemplo, una naturaleza social y racional que, independiente de su cuerpo y afectos, le indica obedecer un bien trascendente. Esta imaginación excluye al cuerpo de la naturaleza humana y conlleva la ilusión de que el alma no sólo puede vivir al margen de la naturaleza corporal, sino que debe hacerlo, al grado de creer que el hombre se encuentra en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio;[7] esto es, el deber moral y político del alma es domar al cuerpo. Pero para el holandés sólo hay un imperio, el de Dios o la Naturaleza, y el ser humano es una cosa natural que sigue sus reglas.

De hecho, el objetivo de la filosofía según Spinoza es "amar intelectualmente a Dios",[8] actividad que no concibe como un abandono por lo trascendente, pues identifica a Dios con la Naturaleza. Para el holandés, los seres humanos somos individuos que expresamos a Dios tanto

[5] *Vid* Ramos-Alarcón, *El concepto de* ingenium *en la obra de Spinoza*, pp. 98-101, en donde se estudia las ilusiones acerca de un Dios rector de una Naturaleza impotente. Quienes creen en esta ilusión, tienden a no seguir los principios de amor y piedad de la religión, sino a manifestar crueldad sobre los demás.

[6] Por ejemplo, ante la dificultad que encuentran los seres humanos para reflexionar sobre la sencillez (*simplicitas*), la inocencia (*innocentia*) y la fe (*fides*), Séneca recomendaba la risa contra los vicios para no imitarlos y superar los embates de las pasiones que entristezcan al ánimo (*Tranquilidad del alma*, 15, 1). Nos dice que "debemos [...] rendirnos a no tener por aborrecibles, sino por ridículos, todos los vicios del vulgo, imitando antes a Demócrito que a Heráclito. Éste siempre que salía en público lloraba, y el otro reía. Éste juzgaba todas nuestras acciones por miserias, y aquél las tenía por locuras" (*ibid.*, 15, 2; esta misma apreciación la encontramos en: Horacio, *Cartas*, 2, 1). Séneca sigue la recomendación de Demócrito de reírnos de la fluctuación de ánimo en lugar de aborrecerle pues considera que tal actitud es más humana que llorar: quien ríe conserva esperanza, mientras que el que llora sólo aloja desconfianza. Juliano (*Cartas*, 201 b-c) relata que Demócrito se reía de la tristeza de Darío cuando éste, recién enviudado, creía que era el único en el mundo que sufría penas; entonces le propone a Darío que reviviría a su esposa si encontraba en su reino tres personas que no hubieran sufrido pena alguna (Demócrito, A 20 Diels-Kranz). *Vid*. Sorabji, *Emotions and Peace of Mind...*, pp. 17 y ss.

[7] E3Praef.

[8] E5p36 y ss.

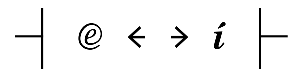
en mente como en cuerpo, a través de nuestra existencia, pensamientos, acciones y pasiones. La libertad es la mejor forma en que un ser humano puede expresar a Dios, pues no se trata de una acción caprichosa ni ausente de necesidad y determinación sino de la autodeterminación,[9] esto es, de la determinación por la sola naturaleza humana, que es la forma en que el ser humano expresa a Dios o la Naturaleza. Cabe decir que la física del holandés afirma que cada individuo es un cuerpo compuesto por muchísimos otros cuerpos que, aunque tengan distintas naturalezas, se conectan[10] y ajustan entre sí bajo la particular proporción de movimiento y de reposo[11] del individuo (en adelante PMR). Entonces, la existencia y duración del individuo no es otra cosa que la conservación de su particular naturaleza, que es su singular PMR, pues el individuo se esfuerza por conservar esa proporción entre sus partes para perseverar en su ser.[12] Este esfuerzo o conato es la esencia actual del individuo y es producto de una colaboración: ningún individuo puede existir de manera independiente del mundo, sino que su existencia y duración es una dependencia de otros cuerpos. Empero, esta dependencia en el individuo libre es la conservación de su PMR sobre la PMR de otros cuerpos, mientras que la dependencia en el esclavo es inversa, esto

[9] E1d7.

[10] Las partes del individuo pueden tener esencias o naturalezas diferentes pero éstas se conectan y se ajustan entre sí para conservar aquella particular proporción de movimiento y de reposo. Spinoza define coherencia o conexión [*cohaerentia*] de las partes de un todo en una epístola en los siguientes términos: "Por conexión [*cohaerentia*] de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan [*sese accommodare*] a las leyes o naturaleza de otra parte, [de manera] que no existe la mínima contrariedad [*contrarientur*] entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan [*se accommodare*] realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible…" (Ep 32, p. 170, de Spinoza a Oldenburg, oct.-dic., 1665). La conexión o cohesión de las partes de un todo es el acomodo, ajuste o adaptación entre sus leyes o patrones de conducta, de manera que no son contrarias entre sí sino que colaboran entre sí para "traer a la existencia" la esencia de su todo, el individuo. No tiene caso preguntar qué se da primero, si el todo o las partes, pues no se puede dar uno sino las otras. *Vid*. Ep 32; E1p12d; 1KV2, 19.

[11] *Vid*. Ramos-Alarcón, "Sustancia, inmanencia e individualidad en Spinoza", pp. 44-52.

[12] El principio ontológico de los cuerpos es el siguiente: "Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser" (E3p6).



es, el esclavo se conserva sólo en cuanto que reproduce una naturaleza ajena. En cuanto al ser humano, la autodeterminación de la naturaleza humana es la acción conforme a la razón, en contra de la esclavitud que es la determinación externa de las pasiones, que son los deseos, alegrías y miedos causados por cosas ajenas a la naturaleza humana. Antes de continuar, cabe decir que el conato de cada individuo es su misma potencia (o *potentia*), es decir, su capacidad de actuar en función de su sola naturaleza. Spinoza distingue el término de potencia del de potestad (o *potestas*), que podemos definir como una especie de potencia, a saber, como la capacidad de un individuo de influir sobre la conducta de los demás. Por lo pronto, nos interesa subrayar que la potencia de un individuo aumenta o disminuye conforme éste es más o menos capaz de conservar su esencia o PMR entre los cuerpos que lo constituyen.

Ahora, el ser humano no nace libre sino que se libera por medio del aumento de su poder, pues nace esclavizado a las pasiones, y sólo por medio de su conocimiento puede superarlas (por ejemplo, acomodarlas en su beneficio) y actuar conforme al solo dictado de la naturaleza humana. Como el ser humano es mente y cuerpo, aquello que dicta la razón es deseado afectivamente, pues ella misma no es sólo concepto, a diferencia de las propuestas de Hume y Kant,[13] para quienes las ideas y los afectos son dos clases distintas de eventos o entidades mentales. Por ejemplo, según Spinoza la razón muestra que no podemos aumentar nuestro poder y libertad sin aumentar a la vez el poder y

[13] Para Hume y Kant, la razón censura sin poder porque es puro concepto y por sí sola no puede hacer nada frente a los afectos más fuertes y contrarios. Hume considera que la razón no tiene fuerza motivacional porque considera que no puede ser afecto: "La razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas" (Hume, *Tratado*, 2, p. 617). Kant responderá que la razón debe ser práctica y debe tener una fuerza motivacional, aunque agrega que está más allá de nuestra capacidad explicar cómo es que la razón tiene fuerza motivacional. Desde la perspectiva spinoziana, el problema moral que enfrentaría la perspectiva de Hume y Kant sería la imposibilidad de que una idea racional motive. En cambio, desde la perspectiva de Spinoza, la razón motiva de suyo, y puede reprimir los afectos y dirigir la vida de los hombres. Ver Garret, "Spinoza's ethical theory", pp. 295-296.

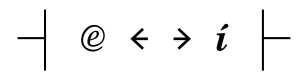
la libertad de nuestros semejantes, es decir, de aquellos individuos de nuestra misma naturaleza humana; de modo que, quien tiene conciencia de la utilidad de la vida en comunidad, no podría dejar de desearla. Para lograr este objetivo, el filósofo holandés propone dos planes paralelos: uno ético y otro político, es decir, la ética consiste en la vida libre, autónoma, virtuosa o poderosa que es guiada por el conocimiento adecuado de la naturaleza humana, aquella naturaleza común a todos los seres humanos. En cambio, la política realiza esta ética por medio de una construcción social deliberada. En este sentido, ética y política son dos caminos paralelos, no contrarios necesariamente.

Por lo anterior, si consideráramos que todos nuestros afectos son vicios, entonces no podríamos dejar de odiarnos a nosotros mismos y sentirnos culpables por existir. De ahí que el holandés denuncie aquellas éticas y políticas que derivan de tal consideración, pues los filósofos que las elaboran, continúa Spinoza en su *Tratado político*, "conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería de ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta ninguna".[14]

El asunto de comprender adecuadamente la naturaleza humana es medular tanto en la ética como en la política: en la primera para que cada individuo sea capaz de reconocer sus límites y capacidades con respecto a las pasiones y al intelecto;[15] en la política porque sólo se logrará establecer una asociación humana durable conforme esté regulada por las leyes de la naturaleza humana.

[14] TP 1/1.

[15] Ver Ramos-Alarcón, *El concepto de* ingenium *en la obra de Spinoza*, pp. 146 y ss.



2. La enseñanza de Maquiavelo

La anterior cita hace un claro eco del capítulo 15 de *El príncipe*, en donde reconoce el florentino que su obra se aparta de los criterios de quienes han escrito sobre la conducta de un príncipe con sus súbditos y amigos. Dice Maquiavelo que:

> […] como mi intención es escribir algo útil para quien lo entiende, me ha parecido más conveniente ir detrás de la verdad efectual de las cosas que de la imaginación de ellas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni conocido en la realidad, porque de cómo se vive a cómo se debería vivir hay tanta distancia, que quien deja lo que se hace por lo que se debería de hacer aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo lo que hace tiene que arruinarse, entre tantos que no son buenos.[16]

Según el florentino, no tiene caso idear repúblicas y principados que nadie ha conocido, porque son sociedades que sólo existen en la imaginación de quienes conciben a los seres humanos como deberían de ser, es decir, como buenos y no como acostumbran ser. En lugar de imaginar las sociedades, Maquiavelo propone su "verdad efectual", a saber, que las sociedades históricas se construyen sobre la manera en que suelen vivir los seres humanos para preservarse, y esa manera o costumbre no sigue el bien cristiano. De hecho, en los *Discursos*[17] encontramos que la debilidad y el no amor a la libertad se deben a una mala interpretación del cristianismo. Pero aquí nos interesa reconocer tres premisas en el pensamiento del florentino: 1) la propia preservación como uno de los principales objetivos de la vida humana (sino es que el principal); 2) el éxito de la acción individual para con esa preservación en función de su acuerdo con "lo que se hace", es decir, la costumbre del contexto en que se realiza, y 3) el fracaso de la acción individual para con esa

[16] *Príncipe*, 15, p. 181.
[17] *Discursos*, 2, 2, pp. 159-160.

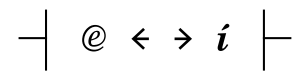
conservación en función de su desacuerdo con la costumbre del contexto en que se realiza. En este sentido, el problema de la vida política que muestra Maquiavelo radica en que la acción individual debe ser evaluada en función del contexto y no de un criterio trascendente a ese contexto; es decir, el principal criterio en política radica en el beneficio de la acción para el propio actor, lo que rechaza de este campo la moral cristiana de ser bueno sin mirar el beneficiario ni el objetivo. De ahí que concluya este argumento con la siguiente recomendación para el gobernante: "Por lo cual un príncipe que quiera mantenerse tiene que aprender a poder no ser bueno, y usarlo o no usarlo según necesidad".[18]

Pero, ¿con qué objetivo nos dice esto Maquiavelo? Spinoza no acepta que las circunstancias determinen los criterios morales de la acción humana,[19] pero reconoce que la experiencia y la historia muestran que así actúan los Estados monárquicos y aristocráticos. Nos dice en su *Tratado político* que:

> Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado [*imperium*]. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el probar cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de terror. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a

[18] *Idem*.

[19] Ajeno a la ética spinoziana es sostener que el hombre actúe según las circunstancias. Como dice Hubbeling (*Spinoza*, pp. 42-43), la ética del filósofo holandés parte de tesis no morales para concluir tesis morales. Por ejemplo, al comentar Spinoza con un amigo acerca de un libro anónimo titulado *Homo politicus*, sostiene que "es el libro más pernicioso que los hombres hayan podido concebir. El sumo bien para aquel que lo ha escrito es el dinero y los honores, a los que subordina su doctrina. Él conoce el camino para alcanzarlo, a saber: interiormente, rechazar toda religión, y exteriormente, aceptar aquella que más puede servir al propio bien y, ante todo, no ser fiel a nadie, sino en la medida de que sirva al propio interés. Por lo demás, alaba en sumo grado el fingir, el prometer sin dar, el mentir, el jurar en falso y otras muchas cosas" (Ep 44, de Spinoza a Jelles, 17 de febrero de 1671, p. 228).



> dar lecciones al príncipe y se gloría del parricidio como de una buena acción.[20]

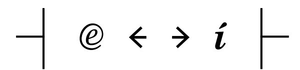
El holandés considera que Maquiavelo es un sabio[21] y es guiado por los dictámenes de la razón que se centran en la afirmación de que lo más útil para el hombre es el hombre, por lo que no puede buscar otra cosa que el bien de los seres humanos. A partir de esta interpretación de las intenciones de Maquiavelo, para Spinoza *El príncipe* describe los medios que utiliza un monarca guiado por el solo apetito sin freno de dominar (*sola dominandi libidine*) a los demás para consolidar y conservar un Estado; es decir, muestra los medios que un monarca utilizará para influir sobre la conducta de los demás y controlar su comportamiento pero, aunque crea que lo hace sólo para conservarse a sí mismo, consigue con ello conservar un Estado, aunque éste no será libre. Entonces, la finalidad de esta descripción del poder (*potenza*) o de la capacidad de un príncipe para actuar de acuerdo con su voluntad sobre la voluntad de los miembros del Estado no es tanto la promoción de las monarquías, sino la de mostrar a los miembros del Estado los medios de que se servirá el príncipe para conservarse a través de una forma particular de Estado.

Ahora, el parricidio tratado por Spinoza en esta cita es descrito en el tercer libro de *El príncipe*, en donde nos dice el florentino que, los seres humanos de buen grado cambian de señor cuando creen que van a mejorar,[22] pero se engañan[23] pues el nuevo señor tiende a ser peor que el

[20] TP 5/7.
[21] A partir de esta interpretación, Spinoza califica al florentino como "*acutissimus Machiavellus*" (TP 5/7; TP 10/1), "*vir sapiens*" (TP 5/7) y "*prudentissimus vir*" (TP 5/7). En cuanto a la discusión, *vid*. Gallicet Calvetti, "Spinoza lettore del Machiavelli", pp. 501-547.
[22] En cuanto a la búsqueda de mejoría, los *Discursos* afirman que los hombres siempre desean cosas nuevas (*Discursos*, 3, 21), al grado de que se puede apreciar poco la libertad cuando se tiene (*Discursos*, 1, 16) y descuidarla.
[23] Hemos trabajado sobre esto en los siguientes textos: Ramos-Alarcón, "Ciudadanía y hospitalidad en Maquiavelo", e "Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza". El pasaje dice: "Pero en el principado nuevo consisten las dificultades.

anterior. Esto se debe a que "mejorar" significa para ellos realizar sus intereses y esperanzas; creen que la causa de no haberlos realizado radica en el antiguo señor y que, al cambiarlo, los podrán satisfacer, pero el nuevo señor se encuentra con el mismo problema que el anterior, a saber, que no puede satisfacer los intereses de todos y que inevitablemente, por tanto, los va a agraviar. Para Spinoza, lo que el florentino muestra aquí es la imprudencia de quienes creen que suprimen un mal gobierno al suprimir al gobernante, pero sin suprimir la causa del mal gobierno. En términos spinozianos, la multitud no mejorará mientras mantenga la misma organización del Estado pues, en tal caso, sea quien sea el nuevo príncipe seguirá ejerciendo el mismo poder despótico sobre la multitud y no realizará todos sus intereses y esperanzas, de modo que la multitud no será libre, es decir, no podrá actuar según sus propios intereses sino de acuerdo con los del príncipe. Asimismo, esto muestra que la verdadera mejora para la multitud vendrá cuando cambien aquella organización en que dependen de la voluntad de un solo hombre para depender, más bien, de la voluntad de todos. Esto será posible si la organización sigue los intereses comunes de la multitud, de manera que el Estado sólo ejerza su poder para defender esos intereses y, con ello, desaparecería la causa del ejercicio despótico del poder. Estas dos formas de organización de la multitud distinguen dos tipos: el vulgo o multitud esclava acostumbrada a la servidumbre, es decir, a que les indiquen externamente cómo conservarse, y la multitud libre, esto es, la asociación

Y ante todo si no es completamente nuevo, sino como miembro, que en conjunto puede llamarse casi mixto, sus variaciones nacen en primer término de una dificultad natural que existe en todos los principados nuevos, que es que los hombres de buen grado mudan de señor creyendo mejorar, y esa creencia los hace tomar las armas en contra de aquél; en lo cual se engañan, porque después ven por experiencia que han empeorado. Lo cual deriva de otra necesidad natural y ordinaria, que hace que siempre haya que ofender a aquellos de quienes se llega a ser príncipe nuevo, con ejércitos y con otros infinitos agravios que trae consigo la nueva adquisición; de modo que tienes por enemigos a todos aquellos que has ofendido al ocupar el nuevo principado, y no puedes conservar la amistad de los que te pusieron en él, porque no puedes satisfacerlos del modo que ellos se habían imaginado y tampoco puedes emplear contra ellos remedios fuertes, porque estás obligado con ellos" (*Príncipe*, 3, p. 63).



de hombres libres que se autoconserva. Aunque no lo trataremos en este ensayo, cabe decir que si bien la finalidad del Estado para Spinoza es la libertad y seguridad de los seres humanos, la política lleva a cabo este fin de manera distinta en función del grado de libertad del pueblo. Aquí nos encontramos con la relevancia del realismo político: si la política no considera las diferencias particulares de cada pueblo y con base en ello busca aumentar su libertad, entonces está destinada al fracaso y traerá consigo mayor represión y esclavitud.

En este tenor, continúa la cita de Spinoza:

> Quizá [Maquiavelo] haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud libre[24] [*libera multitudo*] de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es vano,[25] como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla.[26]

Para Spinoza, *El príncipe* es una obra indispensable para los republicanos porque le muestra a la multitud libre que sólo pueden confiar su salvación a sí mismos, es decir, su libertad y seguridad, pues la perderán si se la confían a un solo hombre: en tal caso, ese individuo estará obligado a protegerse a sí mismo de la multitud, antes que protegerla a ella pues, si no es un gobernante torpe, vanidoso y vacío, sabrá que ofenderá a muchos porque no podrá satisfacer los intereses de todos. De hecho en los *Discursos* Maquiavelo opone República y Principado y considera mejor al primero en tanto que éste otorga mayor libertad a los hombres y mantiene el bien o la utilidad común que

[24] La traducción de Domínguez omite el término "*libera*".
[25] Atilano Domínguez traduce "*vanus*" como "ingenuo", pero preferimos una traducción más literal para acentuar el realismo político.
[26] TP 5/7.

se deriva de la vida libre,[27] de manera que aumentan su dominio y riquezas[28] y, al fin y al cabo, un pueblo es más prudente, estable y tiene mayor juicio que un príncipe.[29] Con base probablemente en afirmaciones como éstas, Spinoza interpreta a Maquiavelo como un vocero de la libertad de la multitud. Como sostiene Atilano Domínguez,[30] esta novedosa interpretación será recogida por Rousseau en su *Contrato social*,[31] en donde afirma el ginebrino que *El príncipe* es el libro de los republicanos porque le da grandes lecciones al pueblo.

3. La salud del cuerpo social en Maquiavelo

El tema del primer capítulo del tercer libro de los *Discursos* es demostrar la necesidad de restablecer con frecuencia el primitivo estado de un grupo religioso, de una monarquía o de una república para que tenga larga vida. Maquiavelo comienza el capítulo con las siguientes palabras: "Es evidente que la existencia de todas las cosas de este mundo tiene término inevitable; pero sólo cumplen todo el curso a que el cielo generalmente las destina las que no desorganizan su cuerpo, sino al contrario, lo mantienen tan ordenado que no se altera, o si se altera, no es en su daño".[32] Si bien todas las cosas del mundo perecen,[33] cada cosa está ordenada según cierto curso y lo realizará completamente conforme no desorganice su cuerpo ni sufra alteraciones que la dañen. Continúa el texto: "Y refiriéndome a cuerpos mixtos, como son las repúblicas o las sectas, afirmo que son saludables

[27] *Discursos*, 1, 16, p. 90.
[28] *Discursos*, 2, 2, p. 158.
[29] *Discursos*, 1, 58, pp. 144-146.
[30] Domínguez en Spinoza, *Tratado político*, pp. 121-122, n. 87.
[31] Rousseau, *Contrato social*, III, 6.
[32] *Discursos*, 3, 1, p. 221. Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca de Tito Livio*, 3, 1, p. 195. He modificado ligeramente la cita de Luis Navarro en función del original: Navarro traduce "*tutto il corso*" como "toda la misión"; "*loro ordenata*" como "les destina"; "*corpo*" como "constitución"; "*sètte*" como "sectas religiosas".
[33] En *Discursos*, 3, 17, muestra que no hay república eterna.

las alteraciones encaminadas a restablecerlas en sus principios originales. Por eso están mejor ordenadas[34] y gozan más larga vida las que en sus propias instituciones tienen los medios de frecuente renovación o la consiguen por accidentes extraños al régimen habitual de su existencia".[35]

Los cuerpos perecen si no se renuevan y esa renovación es una alteración positiva para la salud del cuerpo social, sea una monarquía, una república o un grupo religioso. Hay dos medios para conseguir la renovación: de manera externa como la ayuda fortuita de accidentes no esperados ni planeados, o de manera interna. En cuanto a lo primero, el florentino nos recuerda que la fortuna varía constantemente y, al ser obstinados los hombres en su conducta, serán felices mientras actúen conforme a la fortuna, a la vez que serán infelices en cuanto actúen en contra de ella.[36] Por ejemplo, la toma de Roma por los galos sirvió para que renaciese en la república la observancia de la religión y de la justicia, que de otra manera hubiera continuado su caída hasta llegar a desaparecer.[37] En cuanto al restablecimiento de los principios originales en una república a través de las instituciones o de la prudencia interna, como también la llama, hay dos tipos: por medio de una ley que con frecuencia obligue a los ciudadanos a dar cuenta de su propia conducta o, bien, por medio de un hombre eminente que con sus ejemplos y valerosos esfuerzos produzca el mismo efecto que aquella ley. El florentino pone como ejemplo de las leyes la creación de los tribunos de la plebe, de los censores y de aquellas leyes dictadas en contra de la ambición y la insolencia de los hombres.[38] Como ejemplo de hombres virtuosos y eminentes, pone a Horacio Coclés, Escévola, Fabricio, los dos Decios y Régulo Atilio.[39] Lo que aquí nos interesa es el hecho de que, en cuanto los ciuda-

[34] Navarro traduce "*ordenatas*" como "constituidas".
[35] *Discursos*, 3, 1, p. 221.
[36] *Príncipe*, 25, p. 296.
[37] *Discursos*, 3, 1, p. 195.
[38] *Ibid.*, pp. 195-196.
[39] *Ibid.*, p. 196.

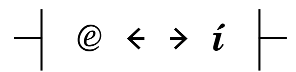
danos dan cuenta constantemente de su propia conducta, se obligan a mantener sus actos ajustados a las antiguas leyes, lo que restablece los principios originales de la república y renace continuamente su bien. Es decir, resurge en los ciudadanos el respeto por las antiguas leyes; los buenos ciudadanos desean imitar a los hombres virtuosos y los malos se avergüenzan de actuar en contra de ellos.

Entonces, la renovación del cuerpo social sólo puede hacerse

> [...] volviendo a las primitivas instituciones, porque los principios de las sectas, repúblicas y reinos, por necesidad contienen en sí algo bueno en que fundan su primer prestigio y su primer engrandecimiento, y como con el transcurso del tiempo aquella bondad se corrompe, si no ocurre algo que la vivifique, por necesidad mata al organismo que animaba. Por eso los médicos dicen hablando del cuerpo humano: que diariamente se le agrega algo que necesita curación.[40]

Todo nuevo cuerpo social se funda con cierto prestigio y engrandecimiento, a saber, la autoridad moral,[41] distinta a la autoridad institucional o política. Después de ser formado, el cuerpo social se conserva mejor y dura más tiempo en cuanto sus instituciones y miembros obedecen esa autoridad moral y, por tanto, podemos decir que esta forma primigenia u original es el bien de ese cuerpo social. Al cuerpo social le daña que sus instituciones y miembros dejen de seguir sus primitivas instituciones pues, en tal caso, actúan de manera contraria al orden original y todo el Estado cambia a otro orden. Así, el florentino retoma una enseñanza médica y dice que, como el cuerpo humano, el cuerpo social recibe todos los días cambios que requieren ser curados en función de las primitivas instituciones. Esta renovación de la salud del cuerpo social es un aumento de su poder (*potere* o *potenza*),[42] pues tiene una mayor capacidad para influir sobre sus miembros y guiar su conducta.

[40] *Discursos*, 3, 1. La cita que pone Maquiavelo en latín es: "Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione".
[41] Arrillaga Aldama, "Maquiavelo: el poder que fue y no pudo ser", p. 229.
[42] *Príncipe*, 3. *Vid.* Schettino, "Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza", pp. 46 y ss.



4. El conato de la multitud

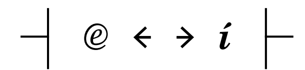
Cuando en su *Tratado político* estudia las causas de la disolución de la aristocracia como forma de Estado o su transformación en otros tipos de Estado, recurre al texto de Maquiavelo. Nos dice Spinoza que: “La causa principal por la que se disuelven tales Estados [los aristocráticos], es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos de Tito Livio*, III, 1[43]), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse”.[44]

Como podemos apreciar, la cita de Maquiavelo es casi textual. Tanto Maquiavelo como Spinoza consideran que un Estado civil es un tipo de cuerpo y, por tanto, puede funcionar de manera análoga como lo hace el cuerpo humano. Para Spinoza, el Estado es un cuerpo compuesto por la suma de fuerzas o poderes que cede cada individuo con vistas a cumplir ciertos intereses pero, a diferencia de Hobbes, aquí el individuo nunca pierde todo su poder, pues ello significaría su propia muerte. Aquí nos interesa centrarnos en el Estado y considerar que, como cuerpo, tiene un conato, es decir, se esfuerza para conservar su particular constitución o PMR entre sus ciudadanos y le ocurre lo mismo que hemos visto que describe Maquiavelo: todo Estado requiere volver al principio que lo constituyó si desea autoconservarse. Continúa entonces la cita del *Tratado político*: “Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade [Maquiavelo], puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcio-

[43] El texto del *Tractatus Politicus* pone “acutissimus Florentinus Disc. I. lib. 3 *in Tit. Livium…*” (Gebhart, p. 348/84).
[44] TP 10/1.

nal virtud".[45] Para Spinoza, un Estado civil será más libre y poderoso si su multitud es libre y está organizada a partir de leyes seguidas por todos, de manera que se conserva por su virtud y no por la fortuna. Tanto Maquiavelo como Spinoza subrayan constantemente la autonomía como el mejor medio para la autoconservación, pues nunca se sabe qué esperar de la fortuna, si beneficio o desgracia.[46] Si bien la ayuda externa depende más de la fortuna que del individuo, será la virtud y autonomía de éste la que le permita tomar ventaja de ella. Y continúa Spinoza: "No cabe duda que es una razón de grandísimo peso que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la suerte; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan sólo por una inevitable fatalidad [...]".[47] Si el Estado no está constituido a partir de leyes que aplican a todos y de instituciones que vigilan esa aplicación, el Estado no será autónomo y más dependerá su existencia de la ayuda externa de la fortuna, pero desaparecerá con los vicios internos de su propia multitud. Por ejemplo, aquel Estado cuyo gobierno depende de la buena voluntad del príncipe,[48] sucumbirá tarde o temprano porque uno solo no podrá mantener esa voluntad ante todos

[45] TP 10/1.
[46] Maquiavelo sostiene en un lenguaje aristotélico que, si la ocasión es a la virtud del gobernante lo que la materia es a la forma, entonces la ocasión sin virtud es vana. Dice: "juzgo que puede sostenerse solo quien, por abundancia de hombres o de dinero, es apto para juntar al ejército preciso y entrar en pelea con quienquiera que le asaltase, como juzgo que siempre necesitan de ayuda ajena quienes no pueden medirse con el enemigo en batalla y les es menester refugiarse dentro de sus muros y defenderlos" (*Príncipe*, 4, p. 52).
[47] TP 10/1.
[48] Nos dice Spinoza: "un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran tanto si se guían por la razón como si se guían por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad" (TP 1/6).



los asuntos del mismo Estado; dejar los asuntos públicos a la bondad del gobernante es lo mismo que dejarlos a la fortuna. En cambio, si se constituye con leyes obedecidas y defendidas por todos, entonces será sólido, aprovechará la ayuda externa y soportará los embates de la fortuna.

Conclusiones

Spinoza realiza una lectura republicana de las dos obras de Maquiavelo y considera que en ellas expresa la ruta que debe seguir la multitud libre para conservar y acrecentar su libertad y seguridad, así como la multitud esclava para liberarse. Para el holandés, el florentino abrió una tradición política que defiende la autonomía de la multitud y que lo hace por medio del estudio de la historia o la descripción de experiencias de gobiernos pasados y presentes como el fundamento para conocer al *imperium* o gobierno. Por tanto, desde esa tradición no podemos conocer al Estado civil simplemente por el uso apriorístico de la razón o por la aplicación de valores extrapolíticos. Spinoza sigue de cerca esta tradición y construye un concepto de razón que se adapta a ella como concepto de la naturaleza humana: todo lo que hacen los seres humanos son conceptos y afectos de esa naturaleza, de modo que comprende desde ideas racionales hasta pasiones. Por último, así como le ocurre a los seres humanos, hay multitudes más fuertes y libres o más débiles y esclavas conforme son capaces de conservarse por sí solas, es decir, en cuanto aumentan su poder o *potentia* y expresan mejor su particular constitución a través de sus miembros; en otros términos, una multitud sólo es libre si todos sus miembros también lo son.

La categoría de "tinieblas" en la filosofía natural de Giordano Bruno



Ernesto Schettino
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
eschetting@yahoo.com.mx

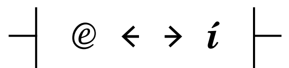
Abstract: After the Aristotelian physics and its scholastic facing certain problems, this chapter studies Giordano Bruno's approach the theory of the four sublunar elements (earth, water, fire, and wind), and the supralunar element (ether). This chapter, I study in what way, before the rupture with the physics, Aristotelian and its scholastic derivatives, Giordano Bruno, had, questioned and substituted, coherently, the theory of life and the trees of the sublunary elements (earth-water-air-fire) and the supralunar (ether). The author shows how Bruno achieves a general theoretical solution for the transition from absolute unity to the full unfolding of multiplicity and change. He arguments, which is an adaptation of the Cusanian thesis of complication-explication, which allows the various degrees and scales of matter, being, nature, and reality.

"Pues el mismo Dios que dijo: *Del seno de las tinieblas brille la luz*".[1]

El tema de este trabajo es uno de los más oscuros del Nolano, y no decimos esto por el asunto de las *tinieblas*, sino por lo complejo de su tratamiento.

En el marco de la ruptura con la física aristotélica y sus derivados escolásticos, Giordano Bruno se sintió obligado a buscar y experimentar nuevas tesis con relación a la

[1] II *Co.* 4, 6. ["quoniam Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere"]. La traducción al español de las citas bíblicas es de la Biblia de Jerusalén.

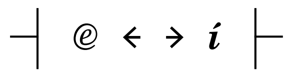


sustancia y a las formas elementales de la materia como principios que permitieran una mejor comprensión de la realidad física, todo con el objeto de poder fundamentar su nueva y revolucionaria concepción del universo. Dichas tesis representaron un punto vital no sólo para el establecimiento, consolidación, explicación y hasta justificación de la nueva cosmología representada por el proceso de la *revolución copernicana*, sino que también fueron esenciales para dotar de un nuevo marco metafísico (ontológico y teológico) a buena parte de la revolución científica del siglo XVII en su conjunto, aunque la mayor parte de los actores involucrados en ésta o bien sólo lo reconocieran parcialmente, o no quisieran hacerlo o no les conviniera y lo ocultaran.

En los diferentes intentos brunianos por formular una nueva teoría ontológica adecuada a las nuevas concepciones de la realidad, que fuera aceptable socialmente (esto es, tuviera credibilidad) y estuviera suficientemente fundada en el plano filosófico, se nota la necesidad de enfrentar el asunto en varios terrenos, bajo diversas perspectivas y con diferentes aproximaciones. Como dice Ciliberto: "Si sa, l'opera di Bruno offre tale pluralità di *livelli di lettura* da non poter essere esaurita in un percorso univoco, lineare. Da qui deriva la sua straordinaria capacità di *interrogare* il tempo, la sua stessa *fortuna*. Può, debe essere indagata secondo una pluralità di prospettive, di punti di veduta volta a volta individuati".[2]

Esta actitud también era producto de la conciencia que tenía el Nolano, por una parte, del carácter finito y limitado del conocimiento humano ante una realidad infinita y, por otra, a la necesidad teórica del auténtico filósofo de no renunciar jamás a la persecución de objeto tan preciado por inalcanzable que sea,[3] enfrentando de la mejor manera posi-

[2] Ciliberto, *La ruota del tempo*, pp. 15-16.
[3] Ésta es uno de los contenidos básicos de lo que Bruno denomina el *heroico furioso*.

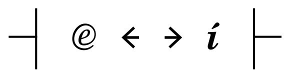


ble los obstáculos gnoseológicos y los prejuicios ideológicos existentes que se presentaran al respecto.

Ante todo tenía que cuestionar y sustituir coherentemente la teoría consolidada por Aristóteles de los cuatro elementos sublunares [tierra-agua-aire-fuego] y del supralunar [éter], que constituía uno de los ejes —si no es que el fundamental— que le daba sentido, congruencia y fuerte credibilidad a la teoría cosmológica dominante.[4] Los '4+1' elementos eran concebidos como substancias-esencias [*ousía*] sensibles en movimiento. Aquéllos, los sublunares, dadas sus diferencias de peso, de temperatura y de sequedad y humedad, con movimientos imperfectos de carácter violento provocados por la rotación de la esfera de la Luna, y rectilíneos de carácter natural de ascenso y descenso para retornar a sus *lugares naturales*, con lo cual daban origen a la generación y la corrupción, comenzando por los meteorológicos, que serían los primeros compuestos. El éter, dada su ausencia de gravedad y su consistencia carente de mezclas, con su movimiento circular, perfecto y eterno, se distinguía en forma tajante de los otros cuatro y dividía radicalmente en dos al mundo físico, uno celeste y otro sublunar, dando con ello lugar a una doble física, a la vez que daba sentido y determinaba la idea del universo como finito y geocéntrico.

Derivado de lo anterior, se postulaba como evidente, conforme a razón y como un hecho con plena comprobación empírica, el *lugar natural* de los elementos, estableciéndose una radical y absoluta jerarquía no sólo espacial sino también ontológica. De modo que era preciso desmantelar también los supuestos gnoseológicos aristotélicos, particularmente la apariencia de plena concordancia de los mismos con los datos sensibles (o sea, denunciar las carencias de su empirismo, que constituía otro de los pilares del predominio de la física aristotélica).

[4] Para una explicación más amplia de la posición bruniana sobre los elementos, véase nuestro artículo "Innovaciones brunianas a la idea de elemento".

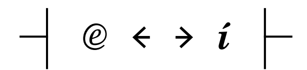


Para Bruno, antes que nada, todo esto representaba un error de origen que acarreaba otros innumerables,[5] puesto que aquellas cosas que se habían tomado como 'elementos' no eran en realidad más que diversas manifestaciones —hasta contradictorias— de diferentes clases de compuestos, en diversos grados de mezcla. Destacando también el carácter no sensible *per se* de los auténticos elementos. Asimismo era esencial hallar los auténticos fundamentos para establecer la unidad ontológica y física que pudiera sustentar la idea de un universo homogéneo e infinito, a la vez que eliminar la dualidad y la falsa jerarquía en el mundo físico, así como subsanar el abismo establecido entre éste y el metafísico.

Otro punto básico para el desarrollo de las nuevas concepciones radicaba en la sustitución de la concepción negativa de la materia como pura privación y hez de las substancias,[6] frente a las formas y al mundo espiritual, ya que ello tenía como consecuencia la desvalorización del mundo sublunar ante el celeste y de la naturaleza ante el mundo divino, lo que a su vez derivaba en una forma de subestimar la filosofía natural ante la metafísica y de la filosofía respecto a la teología, con todos los prejuicios y perjuicios que de esto brotaban. De manera que era preciso rescatar lo que se había perdido en el camino del triunfo peripatético y escolástico, como eran, entre otras muchas ideas, algunas de las concepcio-

[5] Bruno insiste constantemente en este antiguo principio teórico en contra de la física aristotélica. *V. gr. Infinito*, p. 225 [BoeuC IV, p. 335], *De immenso*, II, I, donde por cierto relaciona los mínimos con el asunto del error: "Vulgata sententia est; parvus error in principio, magnus in fine est; parva et minima quippe omnia sunt semina et elementa, in quibus specierum tota pene substantia consistit". Cabe decir que se suele citar las obras completas de Giordano Bruno como "BoeuC" (París, Belles Lettres) y después poner el número del volumen, seguido del número de página.

[6] "Là onde non è un *prope nihil*, un quasi nulla, una potenza nuda e pura, se tutte le forme son come contenute da quella, e dalla medesima per virtù dell'efficiente (il qual può esser anco indistinto da lei secondo l'essere) prodotte e parturite; e che non hanno minor raggione di attualità nell'essere sensibile ed esplicato, se non secondo sussistenza accidentale, essendo che tutto il che si vede e fassi aperto per gli accidenti fondati su le dimensioni, è puro accidente; rimanendo pur sempre la sustanza individua e coincidente con la individua materia". *Causa*, BoeuC III, pp. 23-25.

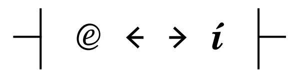


nes físicas y teológicas de los presocráticos y del platonismo, así como la propia idea aristotélica de *materia prima*. Respecto a esta última, el Nolano notaba una importante inconsistencia respecto a su concepción de los elementos y, en el fondo, el desperdicio teórico de una buena idea.

Por otro lado, el sincretismo alcanzado por la escolástica entre las doctrinas de Aristóteles y del cristianismo, obligaba también a luchar contra interpretaciones dogmáticas que supuestamente se veían sancionadas por las Escrituras, y que pretendían, entre otros aspectos, una congruencia entre ambas, con lo que reforzaban mutuamente su autoridad. Pero lo que constituía una situación aún más grave en detrimento del desarrollo de la filosofía y la ciencia modernas era el afianzamiento aún más radicalmente dogmático del supuesto valor de verdad incuestionable para todo fin, incluyendo las cuestiones científicas, de lo establecido por la Biblia, aspecto agravado en la segunda mitad del siglo XVI por las posiciones cerradas e intolerantes derivadas de la lucha de la Iglesia católica contra los reformados, consolidadas con las posiciones del Concilio de Trento. Éstas otorgaban un indiscriminado valor absoluto de verdad ("palabra de Dios") a todos los contenidos de las Escrituras,[7] dotándolas, en caso de duda, de una jerarquía en la exégesis de fuentes para su solución, que privilegiaba en primer término el sentido literal[8] de las mismas, con una primera base de interpretación en los Padres de la Iglesia, una segunda en los Doctores de la misma, una tercera en los concilios y una cuarta —y definitiva— en la infalibilidad del papa. Por si esto fuera poco, siendo la tridentina una Iglesia militante, había reforzado su dogmatismo ideológico con la reorganización de su aparato represivo inquisitorial mediante la creación de la Congregación del Santo Oficio y lo había rematado con otro órgano auxiliar destinado a expurgar o prohibir los libros sospechosos de herejía: la Congregación del

[7] Aspecto en lo que no diferían mucho las iglesias reformadas, salvo en que la Iglesia tridentina rechazaba las lecturas con interpretaciones personales de las mismas.

[8] Lo que se pensaba como un antídoto contra las herejías, particularmente la luterana.



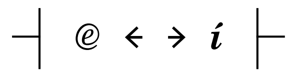
Índice. Lo que mostraba al Nolano y a sus contemporáneos no sólo lo peligroso de enfrentar crítica y directamente los temas "teológicos",[9] sino también la ineficacia en la tarea de convencer sobre lo erróneo en cualquier asunto teórico si no atendía también estos aspectos ideológicos.[10]

La fuerza de la tradición escolástica de apoyo ideológico en la teología y de ésta, con fundamento último en la Biblia, era plenamente vigente en el mundo académico —y, de nueva cuenta, no sólo en el campo católico, sino también en el reformado, aunque en ambos campos hubiera algunas naciones y grupos más tolerantes—, por lo que Bruno procederá a varias operaciones al respecto: una consistirá en intentar separar la filosofía de la teología dogmática de base religiosa; otra, de carácter relativamente subrepticio, en tratar de distinguir los campos de la teología dogmática de la metafísica —esto es, de la teología filosófica en sentido estricto—; otro más en insistir, contra la interpretación literal de los textos bíblicos, en que los autores de los mismos tenían como objetivo la salud moral y religiosa del pueblo y no la pretensión de hacer un tratado teórico. Tesis que destaca ya en *La cena de las cenizas*, y que luego retomará Galileo con efectos de momento contraproducentes, dado el resultado de la condena en 1616 del copernicanismo por parte de las Congregaciones del Santo Oficio y del Índice, así como también, y no por mera casualidad, del 'pitagorismo';[11] aunque, tras el paso avasallador de la ciencia

[9] En realidad dogmas y otras creencias de la religión cristiana, que habían suplantado con los supuestos textos 'revelados' a la reflexión crítica sobre la divinidad. Pese a lo cual, bajo metáforas literarias, analogías, mitos e imágenes, así como con una idea abstracta de 'metafísica', Bruno se atreve a realizar en sus obras ataques radicales al dogmatismo religioso, especialmente al cristiano, *v. gr*. en *La expulsión de la bestia triunfante* y, sobre todo, en *La cábala del caballo Pegaso*.

[10] Que hoy consideramos externos a la ciencia y hasta ridículos, pero que en la práctica real de la época representaban una carga efectiva y pesada que sobrellevar y no se la pensaba —o no se la quería pensar— como ajena a la cuestión científica, sino todo lo contrario. Además, su peso era doble, ya que no se trataba tan sólo de problemas teológicos en sentido estricto, sino también y más perturbador aún, de meras cuestiones religiosas contaminadas con otros elementos ideológicos y políticos.

[11] El decreto de la Congregación del Índice no sólo condenaba las tesis de que la tierra se mueve y el Sol está en el centro, sino que añadía la prohibición de la



desde los siglos XVIII y XIX, finalmente la propia Iglesia católica terminaría utilizando el argumento de que se trata de pasajes simbólicos, renunciando así vergonzantemente a la línea rígida establecida por el Concilio de Trento y con base en la cual justificó muchos de sus crímenes contra los intelectuales.

El Nolano también tenía que luchar contra el argumento de autoridad, doble en el caso de Aristóteles: por ser *el filósofo* y representar un saber establecido con gran antigüedad; para lo cual mostrará que sabios y sabiduría anteriores a él sustentaban tesis contrarias (lo que podríamos denominar 'argumento de contrautoridad'), como era el caso de las concepciones de los presocráticos, pero incluyendo también textos bíblicos (particularmente los atribuidos a Moisés y Salomón, quienes son las figuras bíblicas más encomiadas y reconocidas por Bruno), así como de los caldeos, egipcios,[12] etcétera.

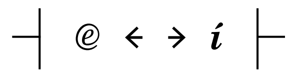
El uso del mito[13] (tanto de tipo religioso[14] como poético) también le sería útil para poder expresar ideas y posibilidades de interpretación, con imágenes, metáforas y analogías que le sirvieran para comunicar sus nuevas tesis, sobre todo en puntos riesgosos y difíciles, aquellos donde los sentidos y la razón no eran tan sólidos como para atenerse esencialmente a ellos, un poco a la manera de los 'mitos verosímiles' sostenidos en el *Timeo* platónico. De modo que, aún en una misma obra, tendrá expresiones directas de filosofía natural, junto con otras de corte teológico, mítico, mágico y literario; asunto particularmente notable en

interpretación 'pitagórica', la cual pensamos sería también una forma velada de referencia a tesis cosmológicas de Bruno.

[12] En especial los textos del *Corpus Hermeticum*, que constituye una de sus fuentes más estimadas, sobre todo el *Asklepius*, donde se presenta una revalorización de la materia. *V. gr.* 15 (16-22) [V. II, p. 314]: "Dès lors la matière elle aussi, bien qu'elle ne soit pas engendrée, contient cependant en elle-même le principe de toute génération puisqu'elle offre à toutes choses un sein inépiuisablement fécond propre à leur conception. Voici donc en quoi se résume toute la qualité de la matière: elle est capable d'engendrer, bien qu'elle soit elle-même inengendrée. Or, s'il est de la nature de la matière d'être capable d'enfanter, il en résulte que cette même matière est tout aussi capable d'enfanter le mal".

[13] Recurso, como otros, ampliamente usado en el Renacimiento para escapar a la censura y esconder tesis peligrosas.

[14] Incluyendo, por supuesto, directa o indirectamente, los de la tradición judeocristiana, como son precisamente los relativos a luz y tinieblas.



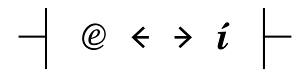
las obras que quedaron en el nivel de manuscritos,[15] en los cuales debate consigo mismo para intentar aclarar dificultades y enigmas de la naturaleza insuficientemente tratados o con respuestas insatisfactorias, particularmente cuando tocan temas escabrosos o prohibidos.

Es preciso señalar que la cuestión de los fundamentos últimos de la realidad física, incluyendo el asunto de los elementos, no sólo era un punto especialmente difícil debido a factores de lo más diversos, como algunos de los ya indicados, sino que en ese caso concreto también tenía que ver con la fuerza de los argumentos y pruebas empíricas aportadas a favor de la concepción aristotélica. Por lo que otro problema fundamental era el de los distintos niveles de la realidad, comenzando por el asunto de los tránsitos entre ellos; ante todo se requería de una reformulación de la idea de sustancia y forma substancial, así como de la idea de principios y elementos, en particular ante una física como la aristotélica que, de acuerdo con la crítica bruniana, concebía como formas 'substanciales' las manifestaciones inmediatas y singulares de conformación material, los cuales para él son meros accidentes,[16] y no establecía una adecuada diferenciación entre los elementos y los compuestos, como mostrará en su análisis.

Además de todo esto, Bruno también enfrenta críticamente la necesidad interna de su propia concepción monista radical de explicar el tránsito de la unidad absoluta (Mónada de mónadas, substancia suprasubstancial, Unidad [*complicatio*] absoluta, causa de causas, principio de principios, primer eficiente, etcétera; en pocas palabras, Dios) hacia el mundo físico desplegado (*explicatio*) como universo infinito, incluyendo la existencia de entes compuestos, finitos, perecederos, vicisitu-

[15] *De magia*, *Theses de magia*, *De vinculis in genere*, *Lampas triginta statuarum*, etcétera.

[16] "[…] gli aristotelici, platonici e altri sofisti, non han conosciuta la sustanza de le cose; e si mostra chiaro che ne le cose naturali quanto chiamano sustanza, oltre la materia, tutto è purissimo accidente; […]" (*Causa*, BoeuC III, Proemiale Epistola, p. 15).



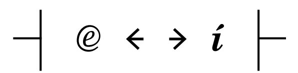
dinales, cambiantes, múltiples, efímeros, complexionados, accidentales, umbrátiles, etcétera.[17]

Bruno alcanza una solución teórica general para el tránsito de la Unidad absoluta hacia el despliegue pleno de la multiplicidad y el cambio, que es una adecuación de la tesis cusaniana de la *complicatio-explicatio*, la cual le permite establecer los diversos grados y escalas de la materia, del ser, de la naturaleza, de la realidad; pero no por ello dejaba de concebir como un punto fundamental no resuelto, a la vez que central para la coherencia de sus tesis, el paso decisivo de la unidad física absoluta hacia los elementos, ya que una vez establecido éste, el tránsito de los auténticos elementos a la conformación de los compuestos y sus propiedades resultaba relativamente más comprensible y fácil de establecer y explicar, con base fundamentalmente en la determinación cuantitativa ('número'), el resto de los fenómenos naturales.

Intentando resolver el tránsito de la Unidad absoluta a los elementos y a los individuos compuestos, no sin vacilaciones y con muchas variantes teóricas, Bruno llega a una nueva concepción general de la realidad física, que constituye el marco ontológico de su revolucionaria cosmología, en la cual se termina por transitar insensiblemente de la metafísica a la física y de ésta a la matemática (lógica) y viceversa, concebidas sus estructuras como mundos o aspectos de la realidad integrados aunque diferenciados en sus determinaciones esenciales. Precisamente la trilogía constituida por los poemas frankfurtenses es uno de sus intentos más productivos en su objetivo de desarrollar esta concepción: el *De monade* atendiendo el aspecto metafísico, el *De immenso* el físico, y el *De triplici minimo* el matemático (geométrico), pero en todos estableciendo los vínculos entre ellos.[18]

La tesis, que adquiere por momentos un fuerte sabor *pitagórico* (lo que, como indicamos, tendría implicaciones cen-

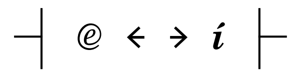
[17] Aquí no nos referimos a los *mínimos*, porque éstos están en el nivel de los principios, sino a los ínfimos, que constituyen el nivel más bajo de la escala.
[18] *Cf.* la *Epistola dedicatoria et clavis*, BOL I, I, pp. 196 y ss.



trales en la etapa de la ciencia posterior a su muerte) y cusaniano, sostiene la idea del despliegue (*explicatio*)[19] divino de —o desde— la Unidad absoluta, 'substancia suprasubstancial' o Mónada como concentración igualmente absoluta (*complicatio*)[20] a —o hacia— la Mónada como Universo o Naturaleza plenamente desplegada, pasando por todos los estadios y determinaciones intermedios, incluyendo lo que considera entes 'umbrátiles', 'apariencias' ['fenómenos'].

Haciendo parcialmente abstracción de las diversas aproximaciones y variables explicativas que utiliza con diferentes fines, podemos establecer un esquema del sistema físico-ontológico bruniano de la siguiente manera: se da un despliegue (*explicatio*) que va (pero también está en y regresa a)[21] de *Dios*, en tanto causa de causas y substancia suprasubstancial (como *complicatio* y *coincidentia oppositorum* absoluta),[22] a la *Materia* (en un primer momento del despliegue), como la auténtica substancia física, integrada e indistinta en unidad plena con el 'alma universal'. La cual en un nuevo grado de la escala se desdobla[23] o —como

[19] Se puede traducir por despliegue, desarrollo, autodesarrollo, desenvolvimiento, etcétera.
[20] Que es la vía del conocimiento humano para alcanzar una representación de la naturaleza o de Dios como Unidad suprema a partir de los singulares y sensibles: "Prima, dunque, voglio che notiate essere una e medesima scala per la quale la natura descende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine di mezzi". (*Causa*, BoeuC III, p. 291] "Quindi è il grado delle intelligenze; perché le inferiori non possono intendere molte cose, se non con molte specie, similitudini e forme; le superiori intendeno megliormente con poche; le altissime con pochissime perfettamente. La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto; la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesimo lo che intende è lo ch'è inteso. Cossí dunque, montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine; come, descendendosi alla produzione de le cose, si va esplicando la unità. Il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello". *Ibid.*, pp. 295-297.
[21] En más de un pasaje destaca Bruno que Dios es principio, medio y fin. *Cf. Summa terminorum metaphysicorum*.
[22] *Cf. De immenso* VIII, X, en BOL, I, II, pp. 312 y ss. En el *De monade* (BOL, I, II, p. 350), lo explica como el parto de la díada: "Linquitur a diadis partu solidaria primum / Omnipotencia, principio est hinc materiali / Appropiata dias, siquidem hinc est sectile primo".
[23] "Dias ex Monade, (ut ex fluxu puncti linea) procedit". *De monade*, III (BOL, V. I, P. II, p. 353); "Bimembris quoque prima est uniuscuiusque generis divisio.



dice el propio Bruno— se bifurca en *Tinieblas*, como principio de la corporeidad *y Luz*,[24] como principio espiritual (les denomina provisionalmente 'primeros accidentes' o 'primeros principios' naturales). De ahí pasa a los *medios* fundamentales, esto es, los *elementos* en sentido estricto, en que las Tinieblas y la Luz se despliegan a su vez en dos grupos o géneros: *substancias corpóreas*: los átomos ('tierra', 'árido') y el *aglutinante* (lo 'húmedo', 'agua'), y *substancias 'espirituales'* o '*incorpóreas*': el *espacio* ('aire', 'éter', 'espíritu') y la *luz* ('fuego', a veces también 'espíritu').[25] De cuyo entrelazamiento e interacción (ya que para Bruno todos los compuestos, sin importar el tipo al que pertenezcan, están necesariamente conformados por los cuatro elementos, aunque con distintas cantidades y proporciones [*número*]) se originan los '*grandes animales*'[26] o *compuestos primordiales* según predomine en ellos el 'fuego' (soles o astros) o el 'agua' (tierras o planetas), que a su vez están integrados en 'sínodos', o sea, los diferentes sistemas solares. Luego están estructurados los *primeros compuestos* [*simientes*] (pues aunque éstos podrían pensarse como anteriores a los cuerpos celestes, no obstante pareciera en algunos textos que Bruno se inclina a concebir que se forman en éstos, como compuestos <u>en</u> los soles y <u>en</u> las tierras), que son los 'mínimos de género' y los 'mínimos sensibles'.[27] En seguida estarían los innumerables géneros y especies propios de cada tipo de cuerpo celeste. Para llegar finalmente a un número infinito de individuos finitos, sensibles, accidentales, complexionados y vicisitudinales, que están sujetos al número y al movimiento; son com-

Omnes oppositionis genus duos tantummodo terminus primo per se complectitur".

[24] Debe quedar claro que para Bruno tanto las Tinieblas como la Luz son principios naturales, físicos. Si aprovecha los nombres e imágenes bíblicas es, por una parte, porque no tiene términos apropiados para designar los principios, que impidan mayores confusiones; por otro, porque con ellos puede expresar su concepción panteísta bajo un adecuado velo escritural.

[25] Por más que intentamos hacer a un lado esta asociación de ideas, no podemos dejar de pensar al respecto en la física de las partículas: quarks, gluones, fotones.

[26] *V. gr. Infinito*, Diálogo tercero, p. 176; *De immenso*, V, IX, BOL, I, II, p. 146.

[27] *De minimo*, I, IX y X.

puestos de muy diversa especie, y están determinados por los anteriores que se dan en los cuerpos celestes.[28]

De acuerdo a la síntesis anterior, tendríamos un modelo de escala de la realidad física, con los siguientes grados esenciales:

Explicatio:[29]

1. [M o M0] Dios [como *complicatio* o Unidad absoluta que, por inexorable necesidad, sustenta todos los grados y escalas y está presente en ellos; además de los atributos teológicos esenciales de infinitud, eternidad, Verdad, Bien, etcétera].[30]

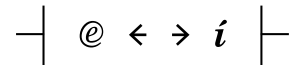
2. [M1] Materia[31] [en su sentido primario y más radical, como unidad originaria e indistinta del mundo físico].

[28] *De Umbris*, BOL, V.II, P. I, p. 49: "Conceptus XX": "Omne quod est, post vnum; necessario multiplex est & numerosum. Praeter vnum igitur atque primum omnia sunt numerus. Vnde sub infimo gradu schalae naturae est infinitus numerus, seu materia: in supraemo vero infinita vnitas, actusque purus. Descensus ergo, dispersio, & euagatio fit versus materiam. Ascensus, aggergatio, & determinatio fit versus actum".

[29] "Elementum rerum omnium vere atque proprie est unum, proxime duo, proxime quatuor: una materia, duo contraria, quatuor prima et simplicia corpora quae posuit Empedocles", y adelante en la *ratio* aclara lo de los 'dos elementos': "Quando ponimus duo elementa, non est dicendum calidum et frigidum accidentia, sed substantias et completas substantias". *Thes. de magia*, VII, en BOL, III, p. 459.

[30] Entre otros muchos textos donde Bruno toca el asunto, especialmente como la *suprema Unidad* destacan el Quinto diálogo del *De la causa*, el Capítulo X del *De immenso*, en general la *Summa terminorum metaphysicorum* y el apartado "De Patre seu Mente seu Plenitudine" de la *Lampas triginta statuarum*.

[31] "[…] es preciso que haya algo indistinto antes que la materia se distinga en corpórea e incorpórea; il cual indistinto es expresado por el género supremo de la categoría; […]", *Causa*, Epístola proemial, Argumento del cuarto diálogo, pp. 22-23. Dada la importancia de este texto para el conjunto, nos permitimos citarlo en extenso: "Nel quarto dialogo, dopo aver considerata la materia nel secondo [terzo, realmente], in quanto che la è una potenza, si considera la materia in quanto che la è un suggetto... Secondo, raggionandosi iuxta gli Proprii principii, si mostra una essere la materia di cose corporee e incorporee con piú raggioni. De quali la prima si prende dalla potenza di medesimo geno; la seconda, dalla raggione di certa analogia proporzionale del corporeo e incorporeo, absoluto e contratto; la terza, da l'ordine e scala di natura, che monta ad un primo complettente o comprendente; la quarta, da quel che bisogna che sia uno indistinto prima che la materia vegna distinta in corporale e non corporale; il quale indistinto vien significato per il supremo geno della categoria; la quinta, da quel che, siccome è una raggion comune al sensibile e intelligibile, cossí deve essere al suggetto della sensibilità; la sesta, da quel, che l'essere della materia è absoluto da l'esser corpo, onde non con minor raggione può quadrare a cose incorporee che corporee; la settima, da l'ordine del superiore e inferiore che si trova ne le sustanze, perché, dove è questo, se vi presuppone e intende certa comunione, la quale è secondo la materia che vien significata sempre per il geno, come la forma vien significata dalla specifica differenza; la ottava è da un principio estraneo, ma conceduto da molti; la nona, dalla pluralità di specie



3. [M2] Bifurcación en los principios primeros: Materia corporal [Tinieblas[32]/corporeidad/materia][33] y Materia espiritual[34] [Luz/alma del mundo/forma].

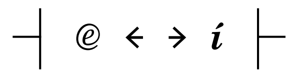
4. [M3] Elementos [en el sentido de componentes primarios de la realidad física, derivados de los primeros principios]: de la *materia corporal* 'tierra' ['árido', los átomos, mínimos físicos absolutos] y 'agua' [lo 'húmedo', magnetismo, el aglutinante

che si dice nel mondo intelligibile; la decima, dalla similitudine e imitazioni di tre mondi, metafisico, fisico e logico; la undecima, da quel, che ogni numero, diversità, ordine, bellezza e ornamento è circa la materia". BoeuC III, p. 21.

[32] Sin que el término tenga una connotación moral o religiosa, sino en el sentido natural de materia oscura. De hecho, Bruno toma en consideración la imagen de la creación del *Génesis*, apropiándose de algunos de los términos, tal como aparecen en la Vulgata, para usarlos para sus propios fines —por supuesto con otro significado— en algunos de sus intentos de interpretación de los primeros y más difíciles grados de la *explicatio* y éste es el caso para una de sus versiones de los primeros principios: "In principio creavit Deus caelum et terram / terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas / dixitque Deus fiat lux et facta est lux / et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras" (Gn I, 1-4) ["En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad"]. También utiliza el *Génesis* para distinguir entre la Luz como principio, producto del primer día, y las luminarias o astros como compuestos, producto del cuarto, como grados muy diferentes de la *explicatio*. Galileo utilizará los términos en un pasaje del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* y en otros textos para referirse a los planetas en contraposición a los soles, siguiendo —o interpretando— a Bruno, sin mencionarlo.

[33] *De rerumprinc.*, BOL III, p. 510, 11-16: "In spacio subinde sunt duo materialia, terra videlicet et aqua. Terram appellamus interdum aridam, Interdum atomos; aqua interdum est vapor, interdum magis subtiliata est aër. Duo consistentia immaterialia sunt spiritus et anima communiter dicta".

[34] En este punto tendrá Bruno una duda radical a lo largo de sus obras. Sin embargo, debe entenderse 'espiritual' como aquello que siendo principio no es substancia (el espacio) o siendo principio y substancia no es directamente cuerpo (la luz), es decir, lo no directamente corpóreo, pero que sin embargo es condición de posibilidad de la corporeidad y de ninguna manera se debe entender como sobrenatural, o no natural, sino, por lo contrario, como coprincipios naturales junto con los principios corpóreos. "Sia quantosivoglia diversità secondo la raggion propria, per la quale l'una descende a l'esser corporale e l'altra non, l'una riceve qualità sensibili e l'altra non, e non par che possa esser raggiore comune a quella materia a cui ripugna la quantità ed esser suggetto delle qualitadi che hanno l'essere nelle demensioni, e la natura a cui non ripugna l'una né l'altra, anzi l'una e l'altra è una medesima, e che (come è più volte detto) tutta la differenza depende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea. Come nell'essere animale ogni sensitivo è uno; ma, contraendo quel geno a certe specie, […]". *Causa*, Diálogo cuarto, BoeuC III, p. 243 [ed. esp., p. 122]. Al respecto también es importante la argumentación previa a este pasaje en boca de Teófilo, personaje que representa a Bruno.



de lo corpóreo] y de la *materia espiritual* 'fuego' [luz] y 'aire' [espacio, 'espíritu'].[35]

5. [M4] Los grandes compuestos ['grandes animales']: los cuerpos celestes (*soles*, donde predomina en el compuesto el elemento fuego-luz; *planetas*, con predominio de tierra y agua: átomos y aglutinante), integrados en *sínodos* —sistemas solares—, que producen en su seno —por sí y por su interacción— al resto de los compuestos (animales, plantas, piedras, etcétera).

6. [M5] Compuestos fundamentales [todos ellos también integrados, bajo diversas complexiones y números, por los cuatro elementos (espacio, luz, átomos y aglutinante)]: *mínimos de género y mínimos sensibles* (*semillas* o *simientes*).

7. [M6] Determinaciones primarias de los elementos (compuestos dominados por alguno de los elementos, en especial los fenómenos meteorológicos,[36] *v. gr.* 'fuego', llama, luminosidad; 'cielos', 'campos', 'atrios', etcétera).

8. [M7] Géneros y especies generados a partir de los niveles anteriores en y por los cuerpos celestes.[37]

9. [Mn] Los innumerables individuos vicisitudinales.

Para Bruno todos los grados de la escala son reales: la existencia de los géneros, las especies, los universales, es actual, aquí y ahora, efectiva y concreta (no una existencia sólo en la abstracción, en el pensamiento), y para esto ciertamente le sirven —aunque no se identifique con ellas, puesto que va más allá de las mismas— las concepciones platónica y, sobre todo, neoplatónicas de la participación

[35] *De rerum princ*, BOL III, p. 511, 17-22: "In duobus principiis immaterialibus, spiritu videlicet et anima (immaterialia dico, quia non sunt materia licet in materia, quia spiritus et anima non recipiunt aquam et terram, sed recipiuntur), est lux, quia nimirum radicaliter omnibus in rebus ita insita est, sicut spiritus atque anima; et interdum nomine lucis animam atque spiritum intelligunt".

[36] El Nolano destaca los *Meteorológicos* como la obra más valiosa de Aristóteles en el terreno de la física. En *La cena de las cenizas* [p. 209; BoeuC, II, pp. 259-261] aunque un tanto en burla llega a afirmar que "Todavía al final del primer libro de sus *Meteora* habla como profeta y adivino. Porque, aunque quizá él mismo no se comprenda, con todo, tropezando y mezclando siempre en cierto modo algo de su propio error al divino furor, dice en lo más y lo principal la verdad".

[37] "Sic solem et tellurem dicimus principia omnium particularium substantiarum seu specierum, ut facit Hesiodus, Virgilius et Parmenides". *Thes. de magia*, loc. cit.

(que tanto le molestan a Aristóteles) y de las emanaciones, pero manejándolas como una y en una misma y única realidad y no como dos mundos diferentes, el inteligible y el sensible, separados e independientes. Una cosa es que no percibamos con los sentidos más que a los individuos determinados y otra es que no existan real, substancialmente aquéllos. Tampoco es aceptable que no se puedan conocer los demás niveles de la realidad no sensible a través de las otras facultades cognoscitivas: la imaginación, la razón, el intelecto (es preciso recordar aquí la idea del ascenso por esta vía hacia lo divino).

Destaca que no se trata de meras abstracciones, sino expresión del despliegue o *explicatio* de Dios en el universo, y que mientras más elevado o *complicado* es un nivel, más permanente, necesaria y substancial es su existencia. Contra lo que se deduce de las apariencias fenoménicas [umbrátiles], lo sensible e individual no es lo más real ni substancial, sino todo lo contrario: son lo más cambiante, inestable, accidental y perecedero, particularmente frente a los elementos y, sobre todo los primeros principios, que en sí y por sí no son sensibles, pero que constituyen el fundamento de la realidad física en su conjunto y, por consiguiente, de manera indirecta también son la base de lo sensible.

Bruno se siente forzado a distinguir los grados de la materia desde el nivel primario [M1] o género supremo de la categoría, en donde representa la indistinción o indeterminación plena (por contener todas las determinaciones y niveles), en que se identifica consigo mismo y es indiferente respecto al alma del mundo, a la corporeidad e incorporeidad, etcétera,[38] hasta llegar a los individuos compuestos, singulares, vicisitudinales, accidentales, etcétera.

Con todo, debemos destacar que Bruno no queda satisfecho con ninguna de sus representaciones de la escala, porque sabe que el conocimiento humano sólo es capaz de

[38] El quinto diálogo del *De la causa* representa ampliamente esta tesis de la unidad plena.

aproximaciones limitadas,[39] aunque progresivas ("La verdad es hija del tiempo"), a la realidad infinita y, por ello, va proponiendo diversas modalidades y manifestaciones de escalas.[40]

En esta ocasión nuestro punto de interés está centrado en la categoría de *tinieblas* como la primera bifurcación o desdoblamiento de la Materia complicada [que hemos situado, junto con la Luz, como grado M2]. De hecho este despliegue representa uno de los puntos más difíciles para toda concepción monista de realidad, pues es el paso del principio absoluto, lo Uno por excelencia, a la multiplicidad, que el Nolano concibe pitagóricamente como la producción de la *díada* a partir de la *Mónada* absoluta.[41]

Las *tinieblas*, como las define el propio Bruno, son la materia densa o la densidad corporal,[42] en el sentido de ser la base o sujeto primero de la corporeidad sensible, aunque ella misma no sea sensible en sí, como tampoco lo es la Luz ni lo son los elementos en pureza. La sensibilidad es una propiedad de los compuestos, aunque tenga sus fundamentos en la interacción de los principios y elementos espirituales con los corpóreos.

Tinieblas y *Luz* estarían genéricamente relacionados y específicamente diferenciados. Los designa en ocasiones como Materia y Alma del mundo, Materia corpórea y Materia incorpórea,[43] substancia material y substancia espi-

[39] "[…]; come con diverse vie di filosofare possono prendersi diverse raggioni di materia, benché veramente sia una prima e absoluta; perché con diversi gradi si verifica ed è ascosa sotto diverse specie cotali, diversi la possono prendere diversamente secondo quelle raggioni che sono appropriate a sé; […]". *Causa*, BoeuC III, *Epístola proemial*, *Argumento del tercer diálogo*, p. 17.
[40] Nos permitimos remitir al lector a nuestro artículo: "Las funciones de la escala en Bruno".
[41] *Cf. De monade*, cap. III, pp. 349 y ss.
[42] "Unde nota quemadmodum de luce & tenebra (tenebram enim densitatem corporis apello) nascitur umbra, cuius lux pater est, tenebra mater". *De umbris*, Intentio XXVII, BOL, II, II, p. 36. También la determina en la *Summa terminorum metaphysicorum*(en el rubro *Oppositio*, BOL I, IV, p. 84): "[…] ut tenebras intelligamus rerum potentiam passivam, lucem potentiam activam; tenebras materiam, lucem actum; tenebras foeminam, lucem marem".
[43] Al respecto, dice Ciliberto: "Non per caso, proprio qui si è individuato il passaggio di Bruno a un monismo orientato in senso nettamente fisico-immanentistico. Questo è vero, ma solo in parte. In effetti quello bruniano è, e resta, un monismo

ritual. A pesar de las diferencias de nombres y de los diversos tratamientos teóricos, se trata de una preocupación con una firme base común que arrastra desde sus primeras obras (el *De umbris idearum*,[44] *v. gr.*) hasta las últimas y póstumas, especialmente la *Lampas triginta statuarum*.[45] Sin embargo, podemos decir que las tesis determinantes de su concepción ontológica, el núcleo fuerte y decisivo tanto de su metafísica como de su filosofía natural, están expresadas determinantemente en el *De la causa, principio y uno*, texto al que no cesa de referirse de manera constante en la mayoría de sus obras y donde el planteamiento ontológico de su materialismo panteísta es más radical, aunque sin la riqueza de matices con relación a los fenómenos naturales, que irá desarrollando en otros de sus textos.

En el *De la causa*, sin dejar tampoco de plantear algunas importantes cuestiones y alternativas posibles, había establecido firmemente las bases fundamentales de su teoría sobre la materia, revalorizándola frente a las concepciones aristotélica, platónica y escolástica, rescatando aspectos de posiciones materialistas y panteístas de la Antigüedad (presocráticos, epicúreos, estoicos, neoplatónicos y neopitagóricos), así como medievales (especialmente las de Avicebrón y David de Dinant), de modo que aquélla, en su nivel más radical y primario, como género de las substancias, como principio de los principios, como sujeto por exce-

strutturalmente imperniato nella connessione organica di essere assoluto e di essere comunicato, di 'ombra' e di 'luce'. E'qui che si stringe il nesso organico tra Dio e Vita infinita. Offuscare uno di questi lati, in un senso o nell'altro, vuol dire togliere a questa posizione il suo carattere specifico. In Bruno 'materiale' e 'corporeo' non si identificano. Il che vuol dire che la valorizzazione del corporeo (della materia corporea) non toglie, di per sé, fondamento all'incorporeo (alla materia incorporea). Sono l'uno e l'altroa spetti di una stessa sostanza". Ciliberto, *Giordano Bruno*, pp. 240-241.

[44] Publicada en París en 1582, que, junto con su comedia *Il candelaio* [*El candelero*], son las obras más tempranas que nos han llegado de la extensa producción bruniana.

[45] Obra que estaba en proceso de redacción cuando el Nolano fue hecho prisionero en Venecia por el Santo Oficio en 1592. Tiene la supuesta pretensión de ser un texto didáctico, pero para nosotros que estamos alejados de sus representaciones simbólicas se convierte en una de sus obras más complejas e intrigantes; empero, su riqueza en tesis y sugerencias teóricas nos obliga a tomarla como central para el problema que aquí nos ocupa y preocupa.

lencia, dejaba de ser la 'hez de las substancias', pasando a convertirse en la auténtica substancia, alcanzando el plano divino:

> Por tanto no es [la materia] un *prope nihil*, casi una nada, una pura y desnuda potencia, si todas las formas están contenidas en ella, y de ella, por virtud de lo eficiente (el cual puede ser, en cuanto al ser, no distinto de ella), producidas y engendradas. [Se muestra que las formas] tienen menos carácter de actualidad en el ser sensible y concreto por su subsistencia accidental, puesto que todo lo que se ve manifiesto a través de los accidentes fundados en dimensiones es puro accidente; y tan sólo permanece siempre la sustancia indivisible, que coincide con la indivisible materia.[46]

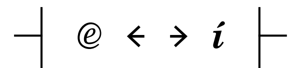
Ya en el desarrollo más pleno de su concepto de materia[47] en el cuarto Diálogo del *De la causa*, afirma:

> De esta manera, todos quieren que las cosas sean hechas por la materia por separación, y no por adición o recepción. Corresponde, por tanto, decir más bien que [la materia] contiene las formas y las implica, antes que pensar que esté vacía de ellas y que las excluya. Aquella [materia] por tanto, que explicita lo que tiene implicado, ha de ser llamada cosa divina y excelente progenitora, generatriz y madre de las cosas naturales, o mejor, en suma, [como] la Naturaleza toda.[48]

[46] *Causa*, pp. 23-24 ["Là onde non è un *prope nihil,* un quasi nulla, una potenza nuda e pura, se tutte le forme son come contenute da quella, e dalla medesima per virtù dell'efficiente (il qual può esser anco indistinto da lei secondo l'essere) prodotte e parturite; e che non hanno minor raggione di attualità nell'essere sensibile ed esplicato, se non secondo sussistenza accidentale, essendo che tutto il che si vede e fassi aperto per gli accidenti fondati su le dimensioni, è puro accidente; rimanendo pur sempre la sustanza individua e coincidente con la individua materia". BoeuC III, *Epístola proemial*, pp. 23-25].

[47] En la exposición del *De la causa,* el Nolano procede por la vía del *ascenso* desde la forma explicada de materia y alma del mundo [M3 y 2] hacia la Unidad plena [M1] que trata en el Quinto diálogo, lo que suele provocar cierta incomprensión de sus tesis.

[48] *Causa*, Cuarto diálogo, p. 129 ["Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e recepzione. Dunque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare, che ne sia vota e le escluda. Quella, dunque, che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genetrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza". BoeuC III, p. 259.

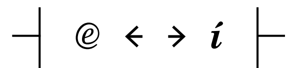


La materia corpórea —es decir, las tinieblas—, que se manifiesta en el nivel de los elementos como los átomos (‘tierra’, ‘árido’) y lo aglutinante (‘húmedo’, ‘agua’, etcétera), se caracteriza por no ser un continuo infinito, sino una infinidad de discontinuos. Por esta razón Bruno sostiene que en su relación con la materia incorpórea, llámese alma del mundo o Luz, no es ésta la que se halla en las tinieblas, sino a la inversa, éstas en aquélla, pero entendiéndose que forman una unidad superior inseparable, integrando así el contenido unitario y pleno del universo. Sin embargo, en el nivel de los elementos [M3], la continuidad está representada por el ‘aire’, ‘éter’, ‘espíritu’ concebidos como sustancias ‘inmateriales’ o incorpóreas, que llenan el espacio absoluto,[49] el cual es el receptáculo infinito, de algún modo pleno de la sustancia espiritual (luz o alma del mundo).

No obstante, para ciertas determinaciones la prioridad recaería en la materia corporal, en tanto manifestación sustancial, como sujeto:

> Y realmente es necesario que así como podemos establecer un principio natural constante y eterno, establezcamos igualmente un principio formal. Vemos que todas las formas naturales se desprenden de la materia y vuelven a la materia; por lo que en realidad parece que, salvo la materia, ninguna cosa es constante, durable, eterna y digna de ser tenida por principio. Aparte de que las formas no tienen el ser sin la materia, en ésta se engendran y corrompen, surgen del seno de ésta y en él se acogen; por lo cual la materia, que permanece siempre fecunda y la misma, debe tener la prerrogativa capital de ser reconocida como el único principio substancial, como aquello que es y permanece siendo; y a las formas no hay que concebirlas sino como diversas disposiciones de la materia que van y vienen decaen y se renuevan, por lo que ninguna puede ser reputada por principio. Por eso ha habido quienes luego de haber examinado bien la esencia de las formas naturales, según pudie-

[49] Para un desarrollo más amplio de la concepción bruniana del espacio como principio nos remitimos a nuestro artículo: Schettino, “Eternidad e infinito, tiempo y espacio en Giordano Bruno”.



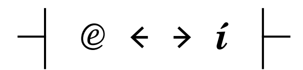
ron concebirla Aristóteles y otros que se le asemejan, han concluido finalmente que aquéllos no son sino accidentes y circunstancias de la materia; y por lo tanto, que ha de ser referida a la materia la prerrogativa de ser acto y perfección, y no a cosas de las que podemos decir con verdad que no son ni sustancia ni naturaleza sino cosas pertenecientes a la sustancia y a la naturaleza, que dicen ser la materia; la cual, según ellos, es un principio necesario, eterno y divino, como para aquel Moro Avicebrón que la llama "Dios en todas las cosas".[50]

El nivel originario de la materia [M1], que expresa la unidad plena de todas las determinaciones físicas, que es eterna, infinita, inmutable en su propia naturaleza, esto es, en pocas palabras, divina o, aún más fuerte, manifestación esencial de Dios o la auténtica teofanía, resulta insuficiente para entender la *explicatio*, el despliegue, el 'vestigio', que se manifiesta plena y extensamente como Universo; por consiguiente también como unidad de lo múltiple, como coincidencia de los opuestos, como número de los innumerables. De ahí la necesidad de los siguientes grados.

Todavía en *La cena de las cenizas* el Nolano aparece como indeciso al respecto: "si es una la materia de las cosas en un género, como si son dos las materias en dos géneros: porque todavía no determino si la sustancia y materia, que llamamos espiritual, se transforme en la que denominamos corporal, y viceversa, o realmente no sucede esto".[51]

[50] *Causa*, *Diálogo tercero*, pp. 98-99 "[…] e veramente è cosa necessaria che come possiamo ponere un principio materiale costante et eterno, poniamo un similmente principio formale. Noi veggiamo che tutte le forme naturali cessano dalla materia e novamente vegnono nella materia: onde par realmente nessuna cosa esser costante, ferma, eterna e degna di aver esistimazione di principio, eccetto che la materia; oltre che le forme non hanno l'essere senza la materia, in quella si generano e corrompono, dal seno di quella esceno, et in quello si accogliono: però la materia la qual sempre rimane medesima e feconda, deve aver la principal prorogativa d'essere conosciuta sol principio substanziale, e quello che è, e che sempre rimane; e le forme tutte insieme non intenderle, se non come che sono disposizioni varie della materia, […]". BoeuC III, pp. 189-191].

[51] *Cena* … p. 208. "[…], se una è la materia delle cose, in un geno; se due sono le materie, in dui geni: per che ancora non determino se la sustanza e materia che chiamiamo spirituale, si cangia in quella che diciamo corporale, e per il contrario; o veramente non". BoeuC, II, p. 259.



Vieja disyuntiva, importante para el resto del análisis bajo formas más maduras del pensamiento bruniano.

De manera que se ve obligado a establecer un despliegue teórico de la materia, si bien combinando en ocasiones los niveles o grados [ya sea con M1 o M3]. La materia como *Tinieblas* —completada con su necesariamente asociada, la *Luz*— representa, pues, la gran *mediación*, categoría dialéctica central para Bruno.[52]

Por los que admiten una materia de lo incorpóreo, pero que no sería la misma de lo corpóreo, lo cual para ellos sería antinatural, Bruno afirma [aunque no es muy convincente que digamos] que no hay tal 'antinaturalidad', sino que el sujeto es el mismo, aunque se distinga en la contracción a ser corpórea o no. Para ello recurre a la idea de origen en Anaximandro de 'indeterminado ('apeiron') en el sentido de contener todas las determinaciones: "Aquella materia por ser actualmente todo lo que puede ser, tiene todas las medidas, tiene todas las especies de figuras y de dimensiones; y porque las tiene todas, no tiene ninguna, porque lo que es tantas cosas diversas, precisa que no sea ninguna de las particulares. Conviene a lo que es todo, que excluya todo ser particular".[53]

De aquí que se deba 'contraer' a dos modalidades de materia, como especies distintas del mismo género, con propiedades diferentes (incluso contrarias), que Bruno denomina en el *Camoeracencis acrotismus* "primeros accidentes", por darle un nombre.[54] Aquí 'accidente' debe ser tomado en el sentido de mediación antes mencionado:

> Por esto, a partir de la relación entre luz y tinieblas, como de forma y materia, de acuerdo a los diferentes grados y medidas de los elementos que intervienen en la formación de las cosas diversas, haré derivar el número de las distintas

[52] *Cf.* los términos 'Medio' expresados en las distintas partes de la *Summa terminorum metaphysicorum*.
[53] *Causa*, Cuarto diálogo, pp. 122-123 [BoeuC, III p. 245].
[54] "Ejus prima accidentia (si tamen accidentia dici possunt) sunt tenebrae et lux, ex quibus subinde est ignis, et caligo in genere, quae nobis sunt secundaria elementa". *Camoer. Acrot.*, in BOL V: I, P. I, p. 80.

> especies, en las cuales se concibe ahora más luz, ahora más oscuridad. En este sentido en verdad la luz es una cierta sustancia en sí invisible, difundida en todo el universo e ínsita en todas sus partes, de cuya mezcla con las tinieblas y a partir de una determinada asociación y composición se proyecta hacia la luz sensible.[55]

En el despliegue o explicación de la Materia [M1] "es necesario concebir en la naturaleza dos especies de sustancia, una que es forma, y otra que es materia; porque es preciso que haya una actividad substancial en que reside el poder activo de todo; y que haya un poder o substrato en el cual exista una no menor potencia pasiva de todo; en aquél reside el poder de hacer; en ésta, la capacidad de ser hecho".[56]

Y es que por sí, aisladamente, una y otra no serían capaces de producir el universo, sus elementos, sus entes, sus determinaciones, sino que serían puros indefinidos o nada.

Si bien pleno de imágenes, metáforas y elementos míticos, en la *Lampas triginta statuarum* Bruno establece los principales atributos en torno a lo que serían las *tinieblas*. Con el uso de términos mítico-religiosos y con las metáforas bíblicas el Nolano busca vías más ricas de comprensión y explicación de la realidad, sin que ello implique una renuncia a formas teóricas de expresión más estrictas. Para la luz existen textos más rigurosos, tanto en el sentido físico como en el metafísico (sobre todo es el caso de muchos pasajes del *De immenso*), aunque al respecto también abundan valiosos desarrollos en la *Lampas*, los cuales permiten su mejor comprensión, además del hecho que para Bruno en este nivel resultan inseparables luz y tinieblas. Esto, por lo demás, provoca muchas confusiones[57] y hasta contradicciones —aparentes y reales—, pues las funciones de cada una son indispensables y complementarias para la existencia de la realidad física, ya que de lo contrario

[55] *De imagine comp.*, Cap. XII, BOL II, III, p. 117, 14-22.
[56] *Causa*, Diálogo.
[57] Aún en destacados tratadistas de Bruno, *v. gr*. Kristeler o Michel.

no se pueden comprender cabalmente la naturaleza y el universo.

La *Lampas triginta statuarum* presenta una exposición diferente, la cual hasta se podría interpretar —y se ha interpretado— equivocadamente como dualista y espiritualista. Su análisis se hace más complejo porque pretende presentarnos dos tríadas de principios de lo inferior y de lo superior o de los *informes* e *infigurables*, con lo que a nuestro parecer fuerza su propia interpretación, reubicando el espacio a principio básico [Caos] (aspecto en que creemos tiene razón); desdoblando, sin embargo, innecesariamente al género de la materia corpórea entre la privación [Orco] y las tinieblas [Noche], aunque respondan a la intención y estructura formal de la obra. De igual manera nos parece inconsistente el incorporar al *Padre* o *Mente* —quien en principio y de acuerdo con otras obras de Bruno debiera estar en otro nivel, por encima de todos—, al lado del *Intelecto primero* y la *Luz*, para integrar la tríada superior.

Lo anterior, además del uso de la terminología mítica y de la obsesión por establecer treinta determinaciones para cada figura principal, en principio por fines didácticos y mnemotécnicos, constituye una dificultad adicional para una adecuada interpretación y aprovechamiento del texto. Sin embargo, su riqueza en sugerencias teóricas, algunas de ellas realmente novedosas, hacen obligada su lectura, en particular para el tema de las *tinieblas*, que, aunque presente a lo largo de sus obras, no tienen un desarrollo específico, por lo menos bajo esa terminología y nivel [M2].

Si bien es cierto que establecerá la vinculación y la unidad entre los miembros de cada tríada y de éstas entre sí —dado que terminan siendo inseparables—, más allá del sentido de relativos y correlativos, puesto que se trata de principios infinitos, eternos e inmutables, de modo que vienen siendo aspectos de lo Uno y, en ese sentido, terminan por quedar dialécticamente integrados, si no es que identificados, con los atributos del *Padre* o *Mens*. Podemos afirmar que Bruno va desarrollando estos aspectos sin

abandonar sus tesis fundamentales expresadas en el *De la causa*, pero sin que esto represente llegar a una tesis definitiva de manera categórica.

En la *Lampas triginta statuarum*, Bruno habla de treinta[58] 'condiciones' del *tercer infigurable* [la *Noche* o las *Tinieblas*], las cuales nos permiten resumir y concretar la idea de este integrante del nivel de la materia [M2] que representa a la materia corpórea:

I. Es *sujeto inmutable y permanente* de todas las especies de la naturaleza.

II. Es por sí misma *sujeto imperceptible, individuo e inmóvil.*

III. *No es cognoscible por sí*, sino a través de la sucesión infinita de formas, que son 'hijas de la luz'. La luz, por el contrario, sí sería cognoscible por sí misma y causa del propio conocimiento.

IV. Es *primer sujeto, infinito y*, en este sentido, *llena todo el espacio* (aquí designado bajo la figura mítica del Caos).

V. No es una mera ficción lógica, un artilugio metafísico, sino el *sujeto por excelencia, estable (eterno).*

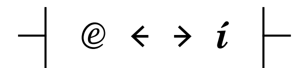
VI. *No es activa*, sino sujeto de todos los actos y acciones [potencia pasiva].

VII. *Es inalterable.*

VIII. No es un ente en el sentido de los aristotélicos, sino el *substrato de todos los entes*.[59]

[58] Algunos de los métodos gnoseológicos y menmotécnicos desarrollados por Bruno en algunas de sus obras lo impelen a conservar ciertas estructuras formales y simetrías que, en ocasiones, redundan en repeticiones aparentemente innecesarias o en algún tipo de debilidad explicativa, algo semejante a lo que le ocurre a Hegel cuando pretende a toda costa mantener sus estructuras explicativas, *v. gr*. sus tríadas. La parte correspondiente a estas consideraciones (por razones teóricas no les denomina ni determinaciones ni propiedades) están en BOL, V. III, pp. 23 a 32.

[59] "Sabe que, de la eterna substancia corpórea (la cual no puede surgir de la nada, ni tampoco es aniquilable, sino que sólo se puede rarificar, condensar, ordenar y configurar), el compuesto se disuelve, se transforma su constitución, cambia la figura, se altera el ser, varía la fortuna, permaneciendo siempre lo que en substancia son los elementos; y eso mismo, que siempre fue, permaneciendo uno el principio material, es la verdadera substancia de las cosas, eterna, ingenerable, incorruptible". *Spaccio*, p. 38 ["Conosce che dell'eterna sustanza corporea (la quale non é denihilabile, ne adnihilabile: ma rarefabile, inspessabile, formabile, ordinabile, figurabile) la compositione si dissolve, si cangia la complessione, si



IX. Es *informe, capaz de ser sujeto de todas las formas*, pero que no se conforma o limita a una o unas sino que las quiere todas.

X.[60]

XI. En el sentido antes indicado es el *verdadero ente del cual se hace o produce cualquier cosa*. Es base, pero no parte, de todos los compuestos.[61]

XII. Es *materia última a la vez que primera*, porque a ella se reduce todo cuando es despojado de las especies y demás determinaciones.

XIII. Es *incapaz de accidentes*, pues éstos se dan sólo en los compuestos y son resultado de las formas, no de la materia.

XIV. *Carece de cantidad*. Del mismo modo que ninguna forma es pertinente a la materia, tampoco lo es la cantidad; "Porque de la manera que ninguna forma es apropiada a la esencia de la materia, así tampoco lo es una determinada cantidad; incluso de esta forma se entiende el infinito. Por consiguiente, como la forma sin materia es un indefinido cualquiera, del mismo modo también la materia sin forma es un indefinido; por tanto, cuando se combinan se definen mutuamente".[62]

XV. Es *unidad por sí misma*, *substrato pasivo de la multiplicidad* que plasma un eficiente.

XVI. Es *ente en sí, no causado*. "Tal es por potencia, por tanto es potencia que no tiene potencia y cuya potencia no existe, al igual que el acto, no tiene causa".[63]

XVII. Es *indeterminado y carece de nombre*, porque no pertenece a ninguno ni tiene propiedades.

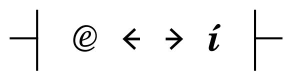
muta la figura, si altera l'essere, si varia la fortuna; rimanendo sempre quel che sono in sustanza gl'elementi: et quell'istesso che fú sempre perseverando l'uno principio materiale, che é vera sustanza de le cose, eterna, ingenerabile, incorrotibile". BoeuC V/1, p. 21, Epistola explicatoria.

[60] Falta el artículo X en el manuscrito y está omitido en la edición.

[61] "[…] per venire a conchiudere che una sia la materia, una la potenza per la quale tutto quel che è, è in atto; e non con minor raggione conviene alle sustanze incorporee che alle corporali, essendo che non altrimente quelle han l'essere per lo possere essere, che queste per lo posser essere hanno l'essere, […]".

[62] *Lampas trig.*, pp. 27-28.

[63] *Ibid.*, p. 28



XVIII. Es *fundamento, principio necesario constitutivo de los compuestos*, pero no es compuesto. Y no interviene en su definición porque no es propio de ninguno estando en todos.

XIX. Es *principio intrínseco pasivo*, no activo.

XX. Es *término, la resolución última de todo compuesto*, "porque después de la corrupción de la última forma o especie nada permanece fuera de la materia".[64]

XXI. Le llama *ididad*,[65] porque no se le puede definir ni como cantidad, ni cualidad, ni esencia y no se la puede llamar no ente.

XXII. *No es perfecta ni imperfecta*, está más allá de estas determinaciones vinculadas a la esencia y a la producción.

XXIII. Es *una en sí*, en sentido privativo [quizá cabría decir absolutamente], por estar exenta de número y de cualquier determinación y contracción.

XXIV. "Ninguna es su naturaleza, ni se puede decir que tenga alguna naturaleza, sino que ella misma es la naturaleza o una especie de naturaleza, indistinta de la otra naturaleza o especie de naturaleza, que es la luz, de cuya unión se producen todos los seres naturales".[66]

XXV. De la acción de la luz sobre ella no se produce ninguna alteración o perfección de ellas, pues son absolutamente inmutables, sino que se genera un compuesto que necesariamente es cambiante.[67]

XXVI. Es inmóvil e inalterable en la acción de la luz.

XXVII. Más que contener las tinieblas a la luz, ésta contiene a aquélla.

XXVIII. No es fea o bella, sino el substrato de las mismas.

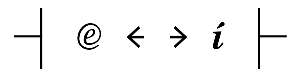
XXIX. En su sustancia no asimila nada que permita mutación, puesto que en nada puede aumentar o disminuir, ni puede llegar algo que le sea propio o apropiable.

[64] *Ibid*., p. 29.

[65] Resulta difícil de traducir, pero se puede relacionar con identidad, con sí mismo.

[66] *Ibid*., p. 30.

[67] Parodiando a Heráclito, dice Bruno: "no se puede nombrar dos veces el mismo compuesto, porque apenas es nombrado es ya diverso". *Idem*.



XXX. Es delimitada por la luz de manera relativa, en función de las especies derivadas. Aunque hay una cierta lucha entre tinieblas y luz, no son realmente contrarias, sino tan sólo por analogía, puesto que no son de un género común.

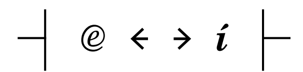
Es imprescindible destacar que la perspectiva que abre Bruno con esta idea de la escala de la materia provoca una cierta confusión en la mayoría de sus intérpretes, tanto de sus críticos como de sus partidarios, ya que algunos sostienen la idea de inconsistencia o hasta de absurdo, mientras que otros lo consideran ya sea como idealista ya como materialista. Así, Hélène Védrine, una de las mejores intérpretes de su filosofía natural, afirma casi a manera de remate del capítulo donde trata el concepto de materia: "En insistant sur l'unité de l'univers il jette les bases d'un monisme qui, suivant la manière dont on la considère, peut être interprété comme un spiritualisme absolu mais plus souvent comme l'esquisse d'un matérialisme conséquent".[68]

No obstante, de acuerdo con nuestra propia explicación, creemos que se trata fundamentalmente de una profunda y complicada síntesis entre la idea de un Dios inmanente al universo y una rica concepción de la naturaleza, en pocas palabras, la expresión de un *materialismo panteísta.*

A modo de conclusión presentamos el siguiente pasaje del *De la causa* como ejemplo de las múltiples síntesis que recogen la idea de totalidad dialéctica en que se manifiestan los distintos grados de la escala:

> Por tanto toda potencia y acto que en el principio está como implicado [complicado], unido y uno, en las restantes cosas está dividido [explicado], disperso y multiplicado. El Universo que es el gran simulacro, la grande imagen, unigénita naturaleza, es también él todo lo que puede ser, con las mismas especies, los miembros principales y el contenido de toda la materia, a la que nada se añade y nada se quita, siendo a la vez todas y la única forma; pero no todo lo que puede ser, con esas mismas diferencias, modos, propieda-

[68] Védrine, *La conception de la nature*, p. 295.



des e individuos. Por tanto, no es más que una sombra del primer acto y de la potencia primera, y por eso la potencia y el acto no son en él la misma cosa porque ninguna de sus partes es todo lo que puede ser. Sin contar que, en la manera específica que hemos dicho, el Universo es todo lo que puede ser sólo de un modo desarrollado, disperso y distinto. Su principio en cambio es único e indistinto; porque en él todo es todo y lo mismo; simplemente, sin diferencia ni distinción.[69]

[69] *Causa*, Tercer diálogo, pp. 105-106.

Vivir en consonancia con la sustancia única e infinita: propuesta práctica de Giordano Bruno

@

Astrid Martín del Campo
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
astridcita@hotmail.com

Asbtract: This presentation discusses the relevance of practicality over the work of Giordano Bruno and how reason, the main basis of it, is insufficient to give way to action that leads to what is proposed as the highest human aspiration: union with the One. Accessed such union by understanding the unique and infinite substance, which involves understanding theory and practice, reason and action, where desire plays a key role for the human being is directed towards that goal. Hence the need to rely on specific sensitive referents that symbolize and promote the desire to Unity.

Introducción

A lo largo de la obra de Giordano Bruno encontramos un gran interés por llevar a la práctica las teorías que desarrolla. El Nolano abarca temas de física, metafísica, epistemología, cosmología y ética, así como de magia y arte de la memoria. Resulta, empero, muy importante subrayar la particularidad de la magia y del arte de la memoria brunianos, a fin de distinguirlos de aquellas prácticas de la tradición con las que, aunque comparten algo en común

y llevan el mismo nombre, en algunos puntos centrales resultan radicalmente distintas y hasta opuestas.[1]

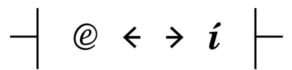
Al adentrarnos en el pensamiento de Bruno en su conjunto, podemos advertir su intención por generar transformaciones, tanto en el individuo, como en la sociedad y en la naturaleza. Los cambios que propone los fundamenta en su concepción del universo, pues sus planteamientos sobre la materia, el alma y la sustancia, sientan la base de su propuesta ético-práctica. Por tanto, el objetivo de esta presentación consiste en mostrar la continuidad que hay entre la noción de sustancia, fundamento de la teoría bruniana, y la propuesta práctica que desarrolla a partir de ésta.

1. Concepción de sustancia en Bruno

El filósofo napolitano concibe al universo sin límites y abarcando todo lo existente; nada le escapa, pues lo contiene todo integrando una unidad absoluta, infinita y eterna. En ésta, todo se encuentra formado por una misma sustancia, compuesta de dos géneros: materia y alma.[2] Anteriormente,

[1] La magia de Bruno entendida en la concepción más general del término como *sabiduría con poder operativo*, coincidirá con la tradición que le antecede al compartir la *posición activa del ser humano*. Sin embargo, se distingue de aquélla en varios aspectos: mientras que Ficino, Pico y Agripa, por ejemplo, comparten con el neoplatonismo y la tradición hermética la influencia astral, al sostener que el cosmos se divide en tres regiones jerárquicamente diferentes, donde la región supraceleste ocupa el sitio más importante, como región divina; la región celeste que comprende a los astros como intermedia, y a partir de ella los poderes divinos intermedian para llegar a la tercera y última región, que es la sublunar, Bruno rechazará tal jerarquización y con ello marcará una distancia significativa con sus predecesores, pues no admite la jerarquía celeste porque ésta se opone directamente a dos de sus principales postulados: la infinitud del universo y la posición que ocupa Dios en el mismo. En el universo infinito de Bruno, el arriba y el abajo dejan de tener sentido; el universo no tiene un centro, y por tanto, tampoco un arriba o un abajo. Sólo en los mundos finitos hay arriba y abajo, pero sólo respecto a su propia región. *Vid. Infinito*, p. 145. Además, sostiene que Dios se manifiesta de forma infinita en todo el universo, en toda la naturaleza, y no privilegia al cielo sobre la Tierra en cuanto a la presencia divina. De este modo reafirma su oposición frente a la atribución que se hace de la región supralunar como morada exclusiva de la divinidad, y con ello su rechazo sobre la jerarquía celeste y la influencia astral.

[2] "De una misma materia corporal se hacen todos los cuerpos y de una misma sustancia espiritual resultan todos los espíritus". *Cábala*, p. 124.



los filósofos presocráticos, al igual que Platón y Aristóteles, aunque con sus respectivas diferencias, concibieron a la materia como la entidad que compone a los cuerpos, es decir, aquello de lo que están hechos, entendiéndola como algo pasivo que recibe su forma gracias a la acción de un agente externo.[3] Después de Aristóteles y hasta Giordano Bruno, existe un largo periodo que, en términos generales, retoma esta concepción de materia haciendo aportaciones que no modifican en lo esencial las concepciones heredadas de los griegos.[4] Así, podemos afirmar que hasta antes del Renacimiento, la materia es concebida como informe, pasiva y que adquiere su forma no de sí misma, sino por una intervención externa.

En oposición a esta tradición, Giordano Bruno irrumpe y atribuye a la materia una dignidad muy distinta.[5] Deja de concebirla como una entidad diferente a la sustancia para entenderla como "género corpóreo" disperso en la diversidad de los seres, pero inseparable del otro género, el alma, con el que forma la única sustancia. En su concepción, la materia y el alma no existen de manera independiente y todo lo que hay en la naturaleza posee ambos géneros. De ahí que, al ser un género de la sustancia, la materia no necesita un agente externo que le dé forma, pues junto con

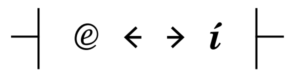
[3] "Dicen que la sustancia de todos los entes es la materia primera; lo cual lo dice también Crisípo en su libro I de los Físicos, y Zenón. Materia es aquello de que se hace una cosa cualquiera que sea". Diógenes, *Vidas,* p. 93.
[4] En este periodo encontramos aportaciones de numerosos pensadores cristianos y árabes que, a pesar de sus innovaciones, para la comparación que nos interesa hacer con Giordano Bruno no establecen una diferencia crucial con la tradición antigua.
[5] Bruno se opone a la noción aristotélica de materia, no sólo porque afirma que la materia también es activa, cuando el Estagirita le atribuye pasividad —pues recurre a los cuerpos celestes y a un primer motor para dar cuenta del origen de movimiento— sino que además difieren al explicar la constitución de los cuerpos. Para Aristóteles existen cuerpos simples, constituidos por un solo elemento, y cuerpos compuestos, formados por los cuatro elementos. También argumenta la existencia de una jerarquía de los cuerpos en la naturaleza, entre otras características, a partir de su constitución material. Esta escala en orden ascendente es: tierra, agua, aire, fuego y divino cuerpo celeste. El Nolano juzga errónea esta idea porque en su teoría cada compuesto posee los cuatro elementos, aunque alguno predomine sobre los otros tres: "Dondequiera que esté la tierra seca, allí hay agua, aire y fuego, o manifiesta o latentemente". *Infinito*, p. 230. "De una misma materia corporal se hacen todos los cuerpos". *Cábala*, p. 124.

el alma, que no está fuera, sino que le es inherente, adquiere su forma y ambas constituyen la única sustancia dispersa en todo. "La materia es la potencia por la que las formas llegan a ser. Es potencia pasiva, pues es *en* ella donde las formas arraigan, y es potencia activa, pues ella es la que lleva al acto de existencia a la potencia pasiva que ella misma constituye. Es, a la vez, potencia pasiva y potencia activa".[6]

Así, al sostener una sola sustancia, Bruno también rechaza la superioridad de los cuerpos celestes sobre los que nos rodean, en virtud de que todos los cuerpos poseen la misma sustancia corpórea.[7] Por tanto, difiere de sus antecesores en cuatro puntos principales: *la concepción activa o semi activa de la materia, su definición como "género corpóreo" —que implica su vinculación inherente con el alma— el origen inmanente de su movimiento y su unidad, que es idéntica en todos los seres*. De esta forma, no estamos sólo ante diferencias o polémicas de orden parcial, sino ante una diferencia fundamental, metafísica, que sólo se comprende al abordar su concepción acerca del alma.

Al igual que con el caso de la materia, el filósofo napolitano rompe con el concepto, predominante en su tiempo, que afirmaba la existencia de múltiples almas. Para él, en cambio, el alma es sólo una y se encuentra en todas partes, de manera que todo lo que hay en el universo infinito participa de ella. Así, todos los cuerpos están en el alma, por lo que su participación de ella es total, es decir, cada cuerpo posee al alma completa y no una parte de ella, ya que el alma no tiene partes y está entera en cada cosa. Por eso dice que además de infinita, el alma también es totalmente infinita, pues se encuentra totalmente en todas partes. En ello se diferencia del universo, que, aunque también es infinito, no es totalmente infinito porque no está completo en todos lados. Bruno sostiene que: "La sustancia corpórea difiere de esta otra sustancia —mente,

[6] Gómez de Liaño, "Introducción a *De la Causa, Principio y Uno*", en G. Bruno, *Mundo, magia, memoria*, p. 7.
[7] "El cuerpo del hombre es de la misma materia que el de los demás animales y cosas tenidas por inanimadas". Bruno, "Sobre magia", en *Mundo, magia, memoria*, p. 118.



alma y espíritu sublime— en que el cuerpo universal está todo entero en todo el universo, en cambio aquélla se halla toda entera en cualquier parte, constituyendo y aportando por todas partes el todo y la imagen del todo, en unos sitios más claramente, en otros más oscuramente".[8] El alma, dice el Nolano, es la potencia activa que genera el movimiento desde el interior de cada ser. Todo se mueve por este principio intrínseco y no por una causa externa. Entonces, ya no es necesario buscar un primer motor —como el aristotélico— para explicar el origen del movimiento, pues éste se genera a partir de la actividad del alma en el interior de cada individuo. Y aconseja: "Haz patente que el movimiento de todos proviene del alma interior, a fin de que con la luz de una contemplación tal procedamos al conocimiento de la naturaleza con pasos más seguros".[9]

Un alma común une todo, sin embargo, no actúa de la misma manera en todas partes sino según la disposición que cada cuerpo presente, pues la materia no se encuentra siempre del mismo modo dispuesta. Y aunque el alma sí es siempre la misma, su acción depende de la disposición encontrada. "La del hombre (el alma) es la misma en esencia específica y genérica que la de las moscas [...] y cualquier cosa que tenga alma, igual que no hay cuerpo que no contenga en su interior la presencia más o menos vivaz y perfecta del espíritu [...] tal espíritu se une [...] ora a una especie de cuerpo ora a una otra y adquiere diversos grados y perfecciones de ingenio y actuaciones en razón de la diversidad de complexiones y miembros".[10]

De esta forma Bruno anima todo lo existente en el universo infinito, y al hacer que todas las cosas participen del alma, eleva la dignidad de cada individuo. En su teoría ya no hay seres superiores e inferiores según su constitución, porque todo está formado de la misma materia y todo participa de la misma alma. Así, materia y alma forman la

[8] Gómez de Liaño, "Introducción...", en *op. cit.*, p. 27.
[9] *Infinito*, p. 242.
[10] *Cábala*, p. 120.

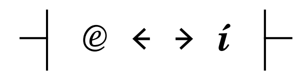
única sustancia que todo lo comprende. Podemos afirmar entonces que en el pensamiento de Bruno, *el principio de unidad es el fundamento de todas sus teorías: el alma, presente en todo, junto con la materia, que también todo lo abarca, constituyen la única sustancia que todo comprende.*

Concebir todo unido, evidentemente transforma la manera de operar en el universo. Por tanto, esta concepción tendrá repercusiones importantes en las acciones del ser humano. De ahí que el Nolano utilice el principio de Unidad como base para actuar e intentar producir efectos, cuya principal innovación radica en afirmar una sola sustancia que todo comprende, en oposición, principalmente, a Aristóteles, que sostiene la existencia de múltiples sustancias.

En cuanto a los individuos particulares, a éstos los explica como manifestaciones de la misma sustancia, pues "Toda producción, del tipo que se quiera, es un cambio, permaneciendo siempre idéntica la sustancia, porque no hay más que una [sustancia], no hay más que un ser divino e inmortal".[11]

Así, al unir materia y alma, "Bruno materializa todo el universo pero a cambio de espiritualizar toda la materia".[12] Explica la diversidad de individuos a manera de diversidad de modos del único ser, más no como diversidad de seres. El universo comprende todo el ser y todos los modos del ser, mientras que las cosas particulares participan del ser, pero no de todos sus modos. Así, los individuos o cosas particulares son los modos o accidentes de la única sustancia. Los cambios los explica pues, no como alteraciones del ser, ya que, tomando al universo infinito como una totalidad, éste no cambia en sí mismo; lo que se modifica son solamente los modos del ser en las cosas particulares.[13] Por ello afirma que "todas las diferencias que se ven en los cuerpos, en

[11] *Sobre magia*, p. 142.
[12] "Para Bruno hay una sola sustancia: la materia universal, que engendra, soporta y vuelve a acoger las cosas todas, que no son más que accidentes y adjetivos de esa gran sustancia y sujeto". Gómez de Liaño, "Introducción...", en *op. cit.*, p. 33.
[13] "A la esencia propia y diferencia distintiva (elemento formal), Aristóteles la llama sustancia primera y Bruno, accidente, mera complexión transitoria de la materia". Gómez de Liaño, "Introducción...", en *op. cit.*, p. 67.



cuanto a las formas, complexiones, figuras, colores, etc., y a las propiedades y relaciones, no son más que una cara diferente de la misma sustancia, cara escurridiza”.[14]

Una sola sustancia que todo abarca permite garantizar la continuidad entre todo lo existente, incluida la continuidad entre el individuo y el resto del universo. Esta concepción será clave para la ética-práctica que propone Bruno, afirmando que la máxima meta a que aspira el ser humano es el ascenso a la Unidad, la cual se logra a partir de una correcta comprensión de la misma e implica no sólo un ejercicio racional —que es indispensable, pero también insuficiente— sino que además requiere de un ejercicio práctico. Con esto podemos anticipar ya el nivel de importancia que posee la cuestión práctica en el pensamiento del Nolano.

2. Teoría y práctica

Si bien es cierto que toda propuesta ética implica la práctica de la misma, no siempre se proponen modelos que atiendan detalladamente su viabilidad, y ocurre que, sin explicar la forma de realizarlos, se sitúan en un nivel predominantemente teórico, sin mostrar cómo se llega a la ejecución efectiva de la teoría que se sostiene. Éste no es el caso de Giordano Bruno, quien a lo largo de su obra manifiesta claramente su gran interés por la práctica de su propuesta, explicando, con especial atención, el modo de conseguirla.[15]

Así pues, en su planteamiento filosófico, la acción adquiere una relevancia tal que se sitúa en el mismo nivel de la teoría al concebir a ambas indispensables en la búsqueda de la empresa humana más elevada.[16] La importancia

[14] *Sobre magia*, p. 144.

[15] Además de sus textos cosmológicos y metafísicos, vemos que Bruno dedica gran parte de su obra a la magia y al arte de la memoria; ambas representan las herramientas prácticas con las que propone llevar a la acción las teorías que plantea.

[16] Eugenio Canone (“Una scala per l’al di qua...”, en F. Meori, *La magia nell’Europa moderna*, pp. 494, 497) explica que Bruno se dirige al estudio de la

que otorga a la acción lo lleva incluso a sostener que el discurso teórico no alcanzará el grado de "verdadera" filosofía si no se acompaña de la ejecución de lo que profesa, por lo que sólo concibe como "verdadero" filósofo a aquel que mantiene una consonancia entre su intelecto y sus acciones, afirmando: "Y por ello ha determinado la Providencia que sus manos se ocupen en la acción y su intelecto en la contemplación, de manera que no contemple sin acción y no obre sin contemplación".[17]

Por ello, considera que el "verdadero" filósofo no se limita a teorizar, sino que busca concordar su discurso con su forma de vida, así como incidir en los demás hacia la práctica de las concepciones que plantea.[18] No concibe pues a la filosofía de otra forma, más que como la unión entre teoría y práctica.[19]

El ámbito teórico de su propuesta, que consiste en la búsqueda de la comprensión racional, y en el que expone su visión del universo, aunque lo trata a lo largo de su obra, lo desarrolla principalmente en sus textos metafísicos,[20] mientras que su atención hacia la práctica efectiva de dicha comprensión, igualmente presente en casi todos sus escritos, la expone con mayor explicación en el grueso de sus textos morales, mágicos y mnemotécnicos,[21] donde además

naturaleza también para la construcción de una ética eficaz, pues para el Nolano cada sabiduría verdadera debe ser capaz de proveer una ética útil.

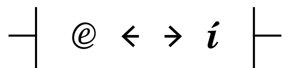
[17] *Expulsión*, p. 111.

[18] "Sólo te has complacido en escupir la sabiduría, sólo en tocarla con los labios y olerla con la nariz. Declaro que no actúas correctamente". *De Umbris*, p. 27.

[19] Pierre Hadot (*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 12) ha insistido en marcar la diferencia entre el discurso filosófico y la filosofía, señalando que la segunda implica también la práctica de las ideas que sostiene: "Todas las escuelas criticaron, en efecto, el peligro que corre el filósofo cuando piensa que su discurso puede bastarle sin necesidad de hacerlo concordar con la vida filosófica […] Tradicionalmente, quienes mantenían un discurso sin intentar que éste emanase de su experiencia y existencia, eran denominados 'sofistas'".

[20] Su concepción metafísica la desarrolla principalmente en tres diálogos escritos en italiano: *La cena de las cenizas*, *De la causa, principio y uno*, y *Sobre el infinito universo y los mundos*. También en los poemas escritos en Fráncfort: *De triplici minimo et mensura, De innumerabilibus, immenso et infigurabili, De monade, numero et figura*, así como en otros textos, igualmente escritos en latín.

[21] En sus textos sobre magia y arte de la memoria explica con más detalle el funcionamiento de los mecanismos psicológicos que permiten (o impiden) pasar de la comprensión racional a la práctica efectiva, es decir, que conducen a la acción voluntaria



de la ética, entiende a la magia y al arte de la memoria como formas de ejercicio y de arte al mismo tiempo. Ejercicio en cuanto a proceso que debe practicarse cotidianamente[22] y arte por tratarse de una actividad creativa y no mecánica, es decir, una actividad que atiende a las circunstancias y relaciones del momento, así como el lugar en que se ejerce, pues si bien Bruno describe cierta guía general para llevar a cabo las prácticas que propone, también insiste en que cada situación deberá recurrir a las modificaciones que amerite.[23] De ahí que en sus textos sobre magia considere, por ejemplo, que los vínculos que ha de crear el mago, no son permanentes sino que cambiarán según las circunstancias:[24] "El genio muta y se altera continuamente según se alteren las formas, temperamentos y especies: porque quien cautiva siendo niño, no cautiva de la misma manera cuando es joven; y lo que fascinaba a la muchacha, deja de hacerlo cuando ésta se ha convertido en mujer madura".[25] Por tanto, considera que una adecuada comprensión racional de su planteamiento filosófico lleva, de forma natural, a practicar lo comprendido, manifestando así la necesidad de una concepción racional previa a la acción, concepción que califica como compleja y como la primera parte de un proceso que, en tanto incompleto, habrá

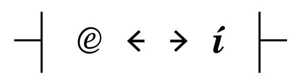
dirigida hacia la Unidad, y por lo mismo, tales elementos psicológicos poseen un rol fundamental en el conjunto de su pensamiento, mientras que en sus diálogos morales, principalmente en *Los heroicos furores*, ejemplifica dicha práctica.

[22] En este ámbito el ejercicio abre el camino no sólo a las costumbres mejores y peores, sino también a la inteligencia y a la actividad de todas las facultades según la capacidad del individuo. *Vid. Sello*, p. 11.

[23] Matteoli y Sturlese ("Il canto di Circe e la 'magia' della nuova arte della memoria del Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*, p. 472) sostienen que: "Para una aplicación fecunda, en su arte de la memoria, Bruno no impone las imágenes, sólo la sintaxis con la cual deben organizarse". "Bruno utiliza las imágenes astrológicas como un ejemplo del tipo de imágenes que se pueden usar y deja, explícitamente y de forma reiterada, la libertad del lector para escoger las imágenes que le parezcan más convenientes". *Ibid*., p. 468.

[24] "El vínculo que une al vinculante con el vinculado debe ser móvil, activo. No puede limitarse a ser un recuerdo de la belleza divina, no puede ser reflejo de una imagen que recuerda un elemento sobrenatural o extra lógico: su carácter específico es, por el contrario, actividad". Bassi, "Metamorfosi della magia di Giordano Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*, p. 394.

[25] *De la magia*, p. 73.



de continuarse con su ejercicio práctico para acceder a la unión con la Unidad. De esta forma reitera la magnitud que otorga a la acción; magnitud que se presenta de manera evidente cuando expresa que el remordimiento, no tanto por lo que se ha hecho, sino por lo que no se hizo, es uno de los dolores más grandes para el ser humano:

> Creed a quien puede juraos
> Que en el mundo no hay condición más triste
> Que pueda igualarse con la del remordimiento,
> Ya que el pasado no hay quien lo rehaga.
> Y aunque el arrepentimiento siempre dé tormentos,
> Aquel que más nos combate y tanto más nos ultraja
> E imprime llagas que no se pueden curar
> Es el pensamiento del tiempo en que se pudo hacer y no se hizo.[26]

La cita anterior es una clara invitación a la acción, a fin de evitar el sufrimiento que provoca la inacción, traducida como frustración del desarrollo propio de lo humano. Incluso atribuye a la acción manual, por encima del ingenio, el mérito principal gracias al cual el hombre ha podido triunfar sobre las demás especies, siendo evidente que antes de actuar, se ha reflexionado, pero concibe como clave y paso final de dicho éxito, la manipulación efectiva operada sobre la naturaleza:

> Examina contigo mismo lo que ocurriría en el supuesto de que el hombre tuviera el doble de ingenio que tiene y el intelecto agente le iluminara con mucha más claridad de lo que lo hace y sin embargo las manos se le transformaran en dos pies, quedándole todo lo demás intacto y tal como está; dime: ¿podría quedar impune la convivencia entre los hombres?, ¿podrían establecerse y durar sus familias y uniones igual o más que las de los caballos, ciervos, cerdos, sin que fueran devorados por innumerables especies de animales, viéndose de esa manera sometidos a mayor y más cierta destrucción? Y por consiguiente ¿dónde estarían las enseñanzas de las doctrinas, las invenciones de las disciplinas, las estructuras de los edificios y otras muchas cosas que

[26] *Expulsión*, p. 111.

> nos indican la grandeza y excelencia humana y hacen del hombre triunfador en verdad invicto sobre las restante especies? Todo esto, si lo examinas atentamente, se refiere principalmente no tanto al dictado del ingenio como al de la mano, instrumento de los instrumentos.[27]

Operar el conocimiento es, por tanto, la combinación que permite al hombre acceder a la Unidad. Por ello, a lo largo de la obra del Nolano encontramos reiteradamente su insistencia en las duplas "enseñar y realizar", "comprender y hacer", "entender y operar", "conocer y actuar", "meditar y cumplir":

> Quien de hecho no prepara, no busca, no comprende y no realiza la unidad, no prepara, no comprende y no realiza nada; quien no alcanza un solo y único sentido y un único entendimiento a partir de los múltiples sentidos y de los múltiples niveles de conocimiento, no posee ningún sentido, ningún entendimiento; quien en definitiva no conoce el entendimiento mismo y no opera a través de él, no conoce nada y en nada opera. Según los grados de participación con la unidad, sin embargo algunos conocen y actúan participando de ella.
>
> Estas son consideraciones para enseñar y realizar la unidad en cada multiplicidad, la identidad en cada diversidad.[28]

En *El sello de los sellos* dice que cada acción humana debe poseer tres elementos: ser meditada con sabiduría antes de llevarse a cabo, ser cumplida a tiempo y con prontitud y, que aquello que ha sido meditado y cumplido, debe ser conservado y defendido con valor.[29]

Insiste en que para poder dar el paso de la teoría a la práctica, es necesario incluir como apoyo otros elementos, además del racional, que es indispensable pero insuficiente para generar las acciones que sustenta. Por ello propone que la razón se acompañe de cuestiones pertenecientes al ámbito de la psique, en las que se incluye la imaginación,

[27] *Cábala*, pp. 121-122.
[28] *De la magia*, p. 32.
[29] *Sello*, p. 3.

la sensibilidad, el amor y la voluntad, entendida esta última como fortaleza para dirigirse hacia lo deseado.

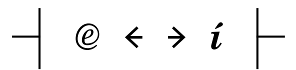
3. Impulso que mueve a la acción

Bruno concibe a la Unidad infinita y eterna como el bien supremo, y a lo múltiple, concreto y cambiante, como particularidades inferiores. Explica que en el ser humano existe una inclinación natural hacia los bienes menores, inclinación que se modifica cuando adquiere la comprensión de la Unidad y entonces busca la unión con ésta, pues tal comprensión implica una transformación en el sujeto, quien no sólo transforma su manera de concebir al universo, sino que también se transforma a sí mismo al concebirse como parte integrante de dicha unidad, cambiando así su manera de relacionarse con lo demás, consigo mismo, y por ende, modifica su forma de actuar. Bruno sostiene que: "Las almas se alejan de la divinidad, no tanto como rebeldes cuanto por cierto orden en virtud del cual se inclinan hacia la materia, de manera tal que vienen a caer, no a causa de una libre intención, sino como por cierta oculta consecuencia. Y ésta no es otra que la inclinación que tienen a la generación, como a cierto bien menor".[30] De ese modo cambia su inclinación natural hacia lo que concibe como cuestiones menores por la búsqueda de un bien superior. El objeto de su deseo ha cambiado y ya no desea lo individual, concreto, múltiple y cambiante; ahora quiere ascender a lo Uno, infinito y eterno.[31] No se enfoca ya en los hechos transitorios, abandonando así la inestabilidad que les es propia. El objeto de su interés es estable y ello le brinda confianza en el rumbo que ha elegido.[32] Bruno sostiene que: "No siente

[30] *Furores*, p. 70.

[31] De hombre vulgar y común como era, se torna raro y heroico, tiene costumbres y conceptos raros, y lleva una vida extraordinaria. En este punto acaba su vida según el mundo loco, sensual, ciego e ilusorio, comenzando a vivir intelectualmente. *Vid. Furores*, p. 75.

[32] No sufre la angustia de la muerte quien se interesa más por otro aspecto de la cosa. Algunos arrastrados por el deseo de seguir la voluntad divina (en la que creían firme-



amor ni odio por las cosas mortales, estimándose demasiado digno para ser siervo y esclavo de su cuerpo […] pues el cuerpo no puede ya tiranizarle más de cuanto él mismo lo consienta, ya que el cuerpo está en él sometido al espíritu como el mundo corporal y la materia se hallan sujetos a la divinidad y a la naturaleza”.[33] Es importante recordar que el ascenso a la Unidad que propone el Nolano no es un ascenso físico,[34] sino que se consigue partiendo del conocimiento de la naturaleza, desligado de cualquier aspecto o referencia hacia lo sobrenatural,[35] pues ni admite la separación entre mundo inteligible y mundo físico sostenida por Platón, ni acepta la separación que hace Aristóteles entre mundo celeste y mundo sublunar. A su vez, su crítica no se limita a la filosofía platónica y aristotélica, también la dirige a la escisión entre la esfera de la divinidad y la esfera de la naturaleza hecha por las religiones judeo-cristianas,[36] afirmando constantemente que su propuesta práctica (por ejemplo, en el caso de la magia natural) requiere un largo aprendizaje en el que se combina arte, técnica natural y lo que hoy entendemos como técnica psicológica, que lo distancian de la capacidad de obrar milagros y de aquello

mente) no eran turbados por amenaza alguna ni por miedo alguno de origen diverso que les persiguiere. ¿Debería yo quizá considerar intenso el amor por la virtud que no pueda disipar el miedo de un hecho transitorio? Fácilmente podría creer que quien tiene miedo de los hechos temporales no haya estado nunca en contacto con hechos divinos. *Vid. Sello*, p. 50.

[33] *Furores*, p. 150.

[34] “No es cosa natural ni conveniente que el infinito sea comprendido, es, sin embargo, conveniente y natural que el infinito sea, por el hecho de serlo, infinitamente perseguido (en esa forma de persecución que no necesita de movimiento físico, sino de cierto movimiento metafísico; que no se dirige de lo imperfecto a lo perfecto, sino que va describiendo círculos por los grados de la perfección para alcanzar ese centro infinito que ni es formado ni es forma)”. *Furores*, p. 78.

[35] En la magia de Bruno no intervienen fuerzas externas; se basa en el conocimiento de los mecanismos espontáneos del saber y la memoria, en los recursos naturales de la interioridad psíquica, y en la fuerza de las imágenes para fortalecer enormemente la facultad y disposición del alma. *Vid.* Matteoli y Sturlese, “Il canto di Circe...”, en *op. cit.*, p. 482). Nicoletta Tirinnanzi (“Eroi e demoni tra Ficino e Bruno”, en F. Meori, *La magia nell’Europa moderna*, p. 404) explica que el ascenso a la Unidad propuesto por Bruno no pasa nunca por la mediación demoniaca, y esto vale para el individuo como para la colectividad, ya que para el Nolano en el obtuso amor a los demonios se refleja la fe, raíz de todos los males.

[36] Canone, “Una scala per l’al di qua...”, en *op. cit.*, pp. 498-499.

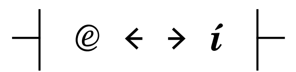
que implique un don sobrenatural, cuando no engaño e impostura.[37]

Entonces, en la empresa que se ha planteado rumbo a la Unidad como máxima aspiración, el ser humano se enfrenta a su propia inclinación natural que tiende hacia los bienes menores o concretos, así como a la costumbre de seguir tal inclinación, a la que se encuentra tan habituado. Por ello, aunque parte de la comprensión racional de la Unidad para dirigir sus acciones hacia la unión con ésta, tal comprensión no le basta para superar el obstáculo que representa su tendencia hacia lo concreto. Es por ello que, consciente de la magnitud de tal impedimento,[38] advierte que para pasar de la comprensión racional a la búsqueda activa de la Unidad, es necesario incluir otros elementos además del racional. En esta línea de búsqueda, concibe a la actitud emocional como un factor fundamental para pasar de la reflexión a la acción, pues en este tránsito de la teoría a la práctica, cargado de dificultad debido al contexto cotidiano, alejado de las cuestiones teóricas que plantea, encuentra un apoyo en el ámbito de la psique, sosteniendo que si se hace una adecuada intervención en ésta, es posible dirigirla hacia el deseo racional de unión con lo Uno, pues para el ser humano resulta más sencillo vincularse con referentes sensibles, en virtud del impacto directo que provocan sobre el deseo, tanto de acercamiento o alejamiento, según si el impacto generado es positivo o negativo, agradable o desagradable. De ese modo, el deseo es lo que mueve a la acción, y dirigir el deseo hacia referentes sensibles resulta más sencillo y habitual que dirigirlo hacia un objetivo abstracto.

Por ello, la forma que propone para dirigirse hacia la unión con la Unidad —que es un deseo abstracto y de ahí la dificultad práctica de vinculación directa— consiste en dirigir tal deseo hacia un objeto sensible que lo simbolice.

[37] *Ibid.*, p. 508.

[38] Los pensamientos que hacia atrás lo reclaman para apartarlo de tan generosa empresa son los afectos sensibles y otras afecciones naturales, que miran por el gobierno del cuerpo. *Vid. Furores*, p. 79.



De ese modo obtenemos un referente concreto que facilita nuestro vínculo con la noción abstracta a la cual se desea ascender.

El Nolano recurre entonces al *Eros* como el apoyo y complemento que necesita la razón para provocar acciones. *Eros* entendido en el sentido amplio que abarca al amor y al deseo, es decir, como aquello que se quiere y con lo cual se busca la unión. Sostiene que el amor es la fuerza que todo une y mantiene la unidad. Pues todas las cosas huyen del mal y persiguen el bien, ya sea siguiendo sus estímulos internos o movidas por algo externo,[39] de ahí que cuando el ser humano logra una correcta comprensión intelectual de la Unidad, es estimulado interiormente hacia la búsqueda de unión con ella. No obstante, necesita también de un estímulo externo para actuar y dirigir su vida en consonancia con dicha búsqueda. Un estímulo que fortalezca su ánimo y no desista de su objetivo al verse obstaculizado por múltiples factores de orden práctico que le complican mantenerse en tal empresa.[40] Por ello Bruno insiste en la importancia de perfeccionar y fortalecer el ánimo, a fin de generar una actitud y disposición que permita mantenerse firme en el camino que se ha decidido emprender.

Explica que el deseo se alimenta de imágenes, las cuales, cuando impactan al ánimo,[41] provocan emociones que impulsan a la acción, es decir, que impulsan hacia la búsqueda de lo deseado. Y como es más fácil vincularse con una imagen que con un concepto,[42] —para el Nolano el vínculo

[39] *Sello*, p. 60.

[40] Leemos en *Furores* (p. 159) el siguiente pasaje: "—De ahí viene que todo el afecto del Furioso sea ambiguo, dividido, trabajoso y con mayor facilidad para inclinarse hacia lo bajo que para forzarse a las alturas, puesto que se encuentra el alma en país inferior y hostil, tocándole en suerte una región lejana a su patria natural, donde tiene menguadas sus fuerzas. / —¿Crees que pueda procurarse remedio a esta dificultad? / —Cumplidamente, mas durísimo es el comienzo, y se va llegando a mayor facilidad a medida que el progreso en la contemplación se hace más y más fructífero".

[41] Leemos en *Sello* (p. 10) lo siguiente: "Ciertas cosas oídas y vistas mil veces te escapan en el momento menos oportuno. Y otras con las cuales los sentidos han tenido contacto una sola vez de modo superficial, se apoderan de la memoria".

[42] "La operación del intelecto precede a la operación de la voluntad, pero ésta es más vigorosa y eficaz que aquélla, puesto que para el intelecto humano más fácil es amar la voluntad y la belleza divina que comprenderla". *Furores*, p. 72.

de la vista es el más eficaz—[43] se recurre de manera directa a algo particular y concreto como medio para, a través de ello, vincularnos con la Unidad.[44]

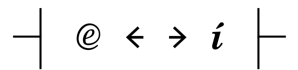
Esto es posible debido a la concepción del universo como una unidad indisoluble de materia y alma, donde la materia, lejos de separarnos de la noción de Unidad que todo comprende, constituye una vía de relación con ella, evidentemente porque ella misma es materia. Cabe aclarar que al recomendar la vinculación con un objeto sensible (imagen), no está proponiendo una relación exclusivamente física o material, sino también abstracta,[45] ya que no pretende vincularse con tal objeto concreto por lo que éste es en sí mismo como individualidad, que como tal es un bien menor.[46] Recurre a ello como medio para acceder a su máximo objetivo, pues partiendo de que la Unidad se manifiesta en múltiples e infinitas formas, Bruno explica que el ser humano puede vincularse con ella a través de sus manifestaciones. Por tanto, la relación entre ser humano y Unidad a partir de las manifestaciones particulares, se logra al concebir en éstas la Unidad incorruptible a la que

[43] "Mediante ciertas apariencias superficiales a través de la vista, resultan conmovidas varias pasiones del ánimo". *Sello*, p. 55. "Todo amor procede de la vista: el amor inteligible de la vista inteligible; el sensible de la vista sensible. La palabra vista tiene dos significados: potencia visual y acto de la potencia visual. El acto engendra la consiguiente afección del apetito sensitivo o intelectivo". *Furores*, p. 81. "La vista, aun no siendo causa inmediata del desear, es, sin embargo, causa primera y principal. *Ibid*., p. 83.

[44] En su arte de la memoria, Bruno pone en práctica la creación de imágenes-conceptos, donde las imágenes no deben ser estáticas sino activas, condensando emociones y conocimiento para involucrar al espectador evocándole y transmitiéndole contenidos abstractos y complejos. De ese modo los conceptos abstractos se transforman en imágenes concretas, así como en la naturaleza física los entes se despliegan en el espacio, manteniendo todo unido en una real necesidad. *Vid*. Matteoli y Sturlese, "Il canto di Circe...", en *op. cit*., p. 474.

[45] La magia bruniana es una enseñanza natural según la cual cada cosa mantiene una relación simbólica con la totalidad. Para el Nolano, los estúpidos e insensatos idólatras (judíos y cristianos) no han sabido comprender el culto mágico egipcio por el cual el ser humano se relaciona directamente con Dios y sin intermediarios a partir de la comunicación simbólica que es el lenguaje mismo de la divinidad. *Vid*. Canone, "Una scala per l'al di qua...", en *op. cit*., pp. 491, 502.

[46] El Nolano expresa con mayor claridad su jerarquía de valores cuando habla sobre el amor, señalando que es más digno amar al absoluto que a sus manifestaciones pasajeras, sin negar que se puede amarlo a través de ellas y este amor es superior al que se les pueda profesar a las cosas por sí mismas.



pertenecen, es decir, viendo la totalidad en lo particular, más allá de su ser concreto y cambiante: "De hecho, aquello que debe ser concebido sobre la verdad de las cosas no puede ser expresado de manera completa por ninguna apariencia sensible, pero la esencia de las cosas se insinúa en nosotros por una especie de orden que da a sus accidentes".[47]

Para el Nolano sólo podemos llegar a una realidad superior por medio de las inferiores. Así, lo concreto, imagen u objeto, no se toma en cuenta por sí mismo sino por lo que evoca, es decir, por la noción abstracta que representa.[48] De ahí que afirme: "Cuánta razón tiene este Furioso al resentirse contra aquellos que le reprenden creyéndole cautivo de una belleza inferior a la cual prodiga sus votos y dedica imágenes [...] puesto que si las cosas bajas derivan y dependen de las más elevadas, así también es posible ascender desde aquellas a éstas".[49] Bruno propone recurrir a lo sensible (inestable) como vía de acceso a lo Uno (estable) porque su objetivo final es la estabilidad de la Unidad, y aunque recurra a la particularidad sensible como vehículo hacia ella, también reconoce todo lo individual como parte integrante y conformadora de dicha Unidad, explicando que lo importante consiste en tener conciencia sobre el orden mediante el cual se concibe como bien superior a la totalidad de la Unidad, y como bienes menores a la multiplicidad individual.[50] "Todos los amores —si no son animales y cautivos de la generación, como instrumentos de la naturaleza en cierto modo— tienen por objeto la divinidad, tienden a la divina belleza, la cual se comunica primera-

[47] *Sello*, p. 21.
[48] Dios, su divina belleza y resplandor, relucen y se hallan en todas las cosas, y por ello no estimo error el admirarlo en todas las cosas, según el modo en que a cada uno se comunica. Error sería ciertamente si diésemos a otros el honor que a él solo corresponde. *Vid. Furores*, p. 141.
[49] *Ibid.*, p. 140.
[50] "Ni creo que mi verdadera divinidad mostrándoseme como lo hace en vestigio e imagen, desdeñe el ser honrada en imagen y vestigio y recibir sacrificios, siempre que mi corazón y afectos sean ordenados y miren más alto, puesto que ¿quién es aquel que puede honrarla en esencia y sustancia propia, si de tal manera no puede comprenderla?" *Furores*, p. 140.

mente a las almas y resplandece en ellas, y a partir de ellas se comunica después a los cuerpos: de ahí que el afecto bien ordenado ame los cuerpos por lo que en ellos hay de indicio de la belleza espiritual".[51]

4. Rescate de este mundo: sensibilidad y deseo

Bruno afirma que atender las cuestiones sensibles no representa ninguna degradación para el ser humano, sino que incluso le ayuda a elevar su condición, siempre que se recurra a lo corpóreo con la disposición adecuada, es decir, teniendo presente su pertenencia al orden universal. Sólo así es posible superar el caos empírico que conduce al extravío, cuando no se comprende que más allá de los cambios incesantes que suceden en los entes individuales, la Unidad que todo abarca se mantiene idéntica.

Teniendo conciencia de lo anterior, se ve en las cosas más allá de lo ordinario al percibir en la belleza de un ser particular, la sensación de belleza absoluta, lo cual produce deleite. Parte entonces de una percepción sensible para ascender al ámbito abstracto por medio de la imaginación y la fantasía, elevándose de un placer físico a un placer mental más amplio.

Con el ánimo así dispuesto, encuentra indicios de la belleza absoluta en diversidad de seres que participan de ella, y a través de éstos se eleva: "Bien sabes que el amor de belleza corporal, a quienes tienen buena disposición, no solamente no conduce a retardo alguno en empresas mayores, sino que más bien les presta alas para alcanzarlas".[52] De este modo, rescata al mundo sensible de la concepción negativa que le confiere la inestabilidad que lo caracteriza, restituyéndolo como vehículo de acceso a una noción superior, abstracta y estable. Con ello, eleva también la dimensión del placer que genera, al considerarlo un regalo

[51] *Ibid.*, p. 61.
[52] *Furores*, p. 140.

de la naturaleza, por lo que lanza una fuerte crítica a la concepción nociva sobre el placer propagada por las religiones que promueven su abstinencia mediante la promesa de un gozo mayor en otra vida:

> Esta [la Solicitud], envidiosa de la calma y beatitud o incluso de la sombra del placer que podemos tener en este ser nuestro, habiendo dado leyes al coito, a la comida, al dormir (a causa de lo cual no sólo podemos deleitarnos menos, sino muy a menudo dolernos y atormentarnos) hace que sea robo lo que es un don de la Naturaleza, y pretende que se menosprecie lo bello, lo dulce, lo bueno, y que tengamos estima a los males amargos y culpables. Seduce al mundo para que deje el bien cierto y presente que tiene, y se ocupe y meta en mil torturas por la sombra de un porvenir glorioso.[53]

Los entes sensibles se presentan así como símbolos de la Unidad, y gracias al deseo que despiertan, en virtud del placer que pueden provocar, impulsan a salir en la búsqueda de unión con ellos. Tales entes sensibles, ya sean objetos concretos o imágenes, tendrán mayor poder para persuadir a la acción según la magnitud del impacto emocional que generen sobre el sujeto, y de la fuerza con que incrementen su deseo. Por ello Bruno se presenta como creador de imágenes con el objetivo de impactar en el ánimo y mover a la acción. Las imágenes pueden ser gráficas, metafóricas o conceptuales, según correspondan a la pintura, la poesía o la filosofía; su importancia radica en la eficacia que tengan para persuadir: "Los filósofos son de algún modo pintores y poetas, los poetas son pintores y filósofos, los pintores son filósofos y poetas. Por eso los verdaderos poetas, los verdaderos pintores y los verdaderos filósofos tienen predilección unos por otros y se admiran mutuamente".[54]

[53] *Expulsión*.
[54] *Sello*, p. ix.

Conclusión

Para Bruno, vivir en consonancia con la sustancia única, infinita y eterna, significa mantenerse consciente de la Unidad a la que pertenecemos y en la que estamos inmersos, tomando en cuenta los sucesos concretos y los seres particulares como representaciones de dicha Unidad. De esa forma se concibe la vida misma, y se vive, de manera diferente, pues con ello el sujeto se transforma a sí mismo y a su conducta, elevándose a la Unidad misma.

Espacio geométrico, materia y sustancia en Johannes Kepler

Francisco Javier Luna Leal
Universidad de Barcelona
lechuza@unam.mx

Abstract: The transformation of the idea of space made in the course of the Copernican revolution was based on the refutation of the concept of *tópos* and the positive nomination of an entity that could support the expression of intangible forces and the movement of material bodies. In the particular case of Johannes Kepler, to the above conditions will have to be added to the necessity of a space which allowed accurate measurement of celestial phenomena. Among the Kepler's words that he used to try to describe the space as a separate entity of material bodies and forces residing there, were: *aer*, *anima*, *auram aethercam* and σχέσις. It denoted the conceptual difficulty of build a new idea consistent with the rest of his cosmology too to describe the spatiality. We can define the space's idea of Kepler as an immaterial frame or continent, directly related to the notion of divine spirit.

Introducción

La transformación del concepto de espacio fue un elemento primordial de la revolución copernicana. Uno de los principales campos de batalla de los cosmólogos modernos se encontró en la crítica y sustitución de las ideas aristotélicas sobre la espacialidad que sostenían al geocentrismo clásico. Si bien aquí nos referiremos sólo a un periodo y a un autor en particular, no es difícil percibir que la idea de espacio es inherente

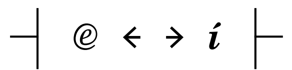
al problema astronómico y cosmológico en general. Al postular objetos materiales e inmateriales que existen o se mueven en, con o a través del espacio, se presupone que ese espacio es capaz de sostener las determinaciones propias de dichos objetos. Las propiedades físicas de los objetos especializables necesariamente mantienen un vínculo, si no de identidad, sí al menos de expresión con su espacio asociado, pues, dicho de otra forma, el espacio es lo que posibilita la manifestación de las propiedades perceptibles de los objetos.

Pero nuestra experiencia del espacio no es inmediata, ésta se nos presenta a través de las relaciones entre objetos y fenómenos; en ese sentido interviene siempre alguna forma de métrica. Dicha métrica debe ser compatible con la conceptualización de los fenómenos a los cuales se aplique. Lo anterior tiene también su recíproco, debido a que la experiencia del espacio nos es posible por los entes que percibimos en el espacio y por la forma en que medimos sus relaciones, es entonces que el vínculo entre métricas y objetos espaciales nos revela los rasgos que se piensan como inherentes al espacio. En tal sentido, el espacio no es una sensación, sino un proceso de representación asociado al desarrollo social e histórico, ya que todo espacio se construye, al menos en la medida que los fenómenos expresados en la conciencia no son primitivos sino representaciones de los individuos atadas a los marcos lingüísticos del pensamiento.[1]

El actual análisis social del espacio parte de la crítica kantiana del mismo como un concepto subjetivo que no está dado por la experiencia sino que es entendido como "La condición de posibilidad de los fenómenos".[2] La crítica kantiana subjetivó la idea de espacio y posteriormente la fenomenología la historizó, éste fue el gran acierto de Husserl, pues al retraer el concepto de espacio a la *Lebenswelt*

[1] La atención que los teóricos de la arquitectura han dado al concepto de espacio se ha basado en lo que Henri Lefebvre, en *The production of Space*, llamó en los años setenta el "proceso productivo". Dicho concepto, que ha servido para formular la idea de un espacio cultural opuesto o al menos precedente a cualquier espacio real y ha servido para explorar los vínculos entre ideología y espacio, no sirve para analizar al espacio mismo.

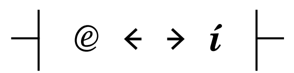
[2] *KvR*, I, 1.1, §2, "Die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen".



abrió la dimensión fáctica del problema. Pero la analítica de Husserl de la historicidad del concepto de espacio fue apenas un esbozo; al vincular prioritariamente el espacio moderno con la idealización universalizada de un abstracto espacio euclidiano infinito,[3] dejó de lado las dificultades del proceso así como todas las variantes históricas. Una analítica del espacio no es completa sin una revisión de su representación conceptual y también de sus métricas, pues la idea de espacio no es separable de la de objetos espaciales así como de la medición usada para determinarlos. Es importante señalar que la historicidad no implica que sea arbitrario, pues la postulación de objetos espaciales en la física va acompañada de expectativas de sus transformaciones y propiedades. La correcta anticipación de los fenómenos espaciales ha servido como criterio correctivo de los distintos conceptos de espacio, precisamente la sustitución del concepto de espacio de Aristóteles por uno nuevo en Kepler que tenía como finalidad expresar mejor la armonía entre conceptos, percepciones y medidas que estaba construyendo la cosmología copernicana.

En este trabajo me enfoco en dos aspectos del problema de la construcción del espacio que realizó Kepler, en primer lugar la crítica y corrección de la idea de gravedad de Aristóteles, paso necesario para desmontar el edificio geocéntrico de la cosmología, y, en segundo lugar, la exploración de la compleja idea de espacio inmaterial, misma que le permitió al astrónomo suabo exigir una medición precisa como obligación de la cosmología. De manera marginal quisiera anotar que esa multiplicidad de acepciones que usó Kepler para intentar definir su idea de espacio denota la dificultad de alcanzar un nuevo concepto por el camino de la resignificación de palabras tomadas del platonismo y de la tradición cristiana de Cusa, por lo demás única vía posible; pero esa multiplicidad también nos habla del propio pensamiento kepleriano en lucha constante entre la formulación

[3] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, §8.



intelectual precisa y la introspección en busca del error propio, lo cual lo impulsó a retornar en busca del matiz adecuado para expresar la perfección de la obra divina que era el cosmos.

I. La idea de gravedad

La crítica de la noción de lugar de Aristóteles que hace Kepler sólo fue posible unificarla hasta después de obtener sus principales leyes del movimiento planetario. Es a la luz de la nueva armonía espacial basada en un nuevo concepto de gravedad que las viejas ideas del *tópos* basadas en la distinción de grave/liviano pueden ser rechazadas con seguridad. En la "Introducción" a la *Astronomia Nova* (1609), el sajón deslinda cualquier propiedad del punto geométrico de los efectos físicos, identidad que se señala como el fundamento del rozamiento de Aristóteles. Bajo la distinción entre propiedad física y lugar geométrico, Kepler postuló tres errores de la gravedad antigua:

> 1. Un punto matemático, sea o no el centro del Mundo, no puede mover a lo grave ni puede efectivamente mover a los objetos que hacia sí mismo tienden.
> 2. Es imposible que la forma de una piedra mueva a su propio cuerpo buscando un punto matemático, como lo es el centro del Mundo, independientemente del cuerpo en el cual éste forma parte.
> 3. No se puede sostener que los cuerpos graves tiendan al centro del Mundo, huyendo de la revolución de los extremos. Es incomparable la proporción entre el indivisible punto medio del Mundo, que no tiene ningún efecto, y los extremos del universo.[4]

El primer punto niega cualquier virtud del lugar geométrico y traslada esta última a los cuerpos y, en última instancia, a su composición física. El segundo repudia la idea de forma y la teoría de las causas finales.

[4] Kepler, *Astronomia Nova*, "Introdvctio in hoc opvs", p. 24.

Finalmente, el tercer punto presenta un argumento físico que no es de Aristóteles sino de Empédocles,[5] pero que se utilizaba en la hermética y que había sido rescatado por aquellos que después de la crítica de Tycho Brahe creían en los cielos fluidos. En ese último punto, Kepler enfrenta a los cosmólogos geocentristas auxiliándose del propio Aristóteles. El problema del vórtice supuestamente generado por el *primum mobile* en su revolución diaria fue rechazado y señalado por Kepler (de manera un tanto paradójica) como "absurdo", apoyándose en la crítica del *De Caelo* al problema, y si le dedicó un lugar especial fue probablemente porque él mismo usó la noción de vórtice en su cosmología y por eso mismo no podía conceder un uso incorrecto de ella.

Pero esos errores de la idea antigua de gravedad sólo pudieron ser presentados como tales hasta que se les opuso la "*vera doctrina de gravitate*". Kepler resume su propia teoría enunciando una serie de axiomas:

> 1. Toda sustancia corporal, en cuanto se extiende como corporal, es apta naturalmente para estar en reposo en cualquier lugar [*omni loco*] que ella ocupe, fuera de la influencia de otros cuerpos de su misma familia [*cognata*].
> 2. La gravedad es una disposición corporal mutua de los cuerpos del mismo tipo para unirse o integrarse juntos (y la facultad magnética es de este tipo). La Tierra arrastra a la piedra mucho más de lo que la piedra busca a la Tierra.
> 3. Los cuerpos graves no buscan el centro del Mundo (en especial si colocamos a la Tierra en dicho centro), en cuanto centro del Mundo, sino por ser el centro esférico de un cuerpo de su mismo tipo.[6]

El corolario de los axiomas de Kepler es la afirmación de que, si no existiera una segunda fuerza que mantuviese las trayectorias de la Tierra y la Luna, éstas convergerían, "la

[5] Expuesto por Aristóteles en *De Caelo*, 295a.
[6] Kepler, *Astronomia*, "Introdvctio in hoc opvs", p. 25.

Tierra ascendería 1/54 del camino y la Luna descendería las cincuenta y tres partes restantes".[7]

Los axiomas de Kepler se basan en las consecuencias del heliocentrismo copernicano y en la idea de homogeneidad espacial de Bruno. El tercer axioma de Kepler es una consecuencia directa del sistema heliocéntrico, como el propio Copérnico había deducido ya en su obra. Así, al trasladar la Tierra al tercer cielo era imposible que los cuerpos graves en su superficie buscaran su centro en tanto centro del Mundo, debía por lo tanto existir una fuerza en el cuerpo terrestre que atrajera las cosas. El segundo axioma no es más que una universalización del primero e implica directamente una uniformidad en la composición de los cuerpos de los planetas. Finalmente, el primer axioma es el resultado del rechazo de la teoría del lugar natural, pues ya sin esa tendencia a un punto geométrico y lejos de la acción de las otras fuerzas, la materia podía estar en reposo en cualquier punto del espacio. Esta idea de *inertia materiae* se relacionaba de forma inmediata con la hipótesis solar de Kepler, al postular una fuerza motriz en el cuerpo del sol que con su movimiento arrastrara como un vórtice a los planetas, "de ahí se sigue que la fuerza del Sol luche con esta inercia de la materia".[8]

El concepto clave de la gravedad de Kepler es el de *cognatus* o familiaridad, pues en torno a él es que se justifica la influencia de cuerpos separados por la distancia. El alcance de la familiaridad de los cuerpos celestes está en directa relación con la homogeneidad cósmica. Al reclamar un parentesco entre la Tierra y la Luna, Kepler justificó la mutua atracción entre ambos, requiriendo entonces de una fuerza proporcionalmente contraria que los mantenga en las órbitas. Dicho parentesco también implicaba que compartían propiedades como la composición material y los accidentes geográficos. Es claro que Kepler consideraba a todos los planetas como pertenecientes a la misma familia, pero en la *As-*

[7] *Ibid.*, p. 26.
[8] Kepler, *El secreto del universo*, XVI, n. 5, p. 169.

tronomia Nova tenía dudas sobre la vinculación entre planetas, estrellas y, sobre todo, del Sol con el resto de los astros.[9]

La imagen física de la maquinaria celeste del suabo se basaba en las propiedades activas de la materia y no en el concepto de lugar aristotélico. La materia y las fuerzas inmateriales no fueron pensadas por Kepler como dos entidades sin relación, antes bien las fuerzas siempre estaban sustentadas en los cuerpos materiales. Incluso la luz, con su carga de emotividad en el pensamiento teológico cristiano, fue asociada por Kepler a la materia.[10] Por ejemplo en *De Stella Nova* (1604), se afirmó de manera tajante que "en suma nada de estas [propiedades inmateriales] son sin materia".[11] Al vincular las potencias activas a los cuerpos materiales, Kepler se comprometió con un nuevo concepto de sustancia material como el que ya había defendido Bruno en *De la causa*, donde afirmó: "La materia no es ese *prope nihil*, esa pura y desnuda potencia sin acto, poder, ni perfección",[12] por el contrario, "todas las formas están contenidas en ella y de ella".[13] Así como la luz quedó asociada al cuerpo del fuego, la gravedad de Kepler estaba vinculada a la masa de los cuerpos celestes.

Para explicar la armonía del movimiento astronómico Kepler postula dos fuerzas opuestas, una emanando del cuerpo solar y otra residente en cada planeta. De ambas fuerzas se podía explicar el curso de los planetas en sus caminos a través del espacio. Kepler la presentó así en su primera obra, el *Mysterium Cosmographicum* (1596): "la primera es la rotación absolutamente uniforme y peren-

[9] La separación del Sol como ente especial y único, por ende diferente de las estrellas, fue una necesidad del sistema físico de Kepler que marcó una distancia con la homogeneidad de Bruno, pero también tensiones con la idea de fuerza vinculada a materia, pues Kepler admite desde muy temprano (*De Stella*, XIX) que las estrellas y el Sol están ambos hechos de fuego.

[10] "Muestre un ejemplo donde la luz esté por sí misma o por la iluminación indirecta, carecido de sustrato material y llegue a la figura". Kepler, *De Stella nova in pede serpentarii*, XIX, I, p. 246.

[11] Kepler, *De Stella nova in pede serpentarii*, XIX, I, p. 248.

[12] Bruno, *Causa*, IV, p. 126. "[...] la materia non è quel prope nihil, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione", *Dialoghi italiani*, I, p. 307.

[13] Bruno, *Causa,* I, p. 183, "Proemiale epistola": "se tutte le forme son come contenute da quella, e dalla medesima per virtù dell'efficiente".

ne del cuerpo solar junto con su propia esencia inmaterial, que se expande hacia todo el mundo, especie que hace las veces de motor; la otra causa son las libraciones y direcciones magnéticas inmutables y perennes de los propios cuerpos móviles".[14] Por supuesto existían problemas inherentes a dicha imagen que Kepler no logró responder, como la naturaleza de la fuerza gravitacional y su relación con la luz y el magnetismo, pues ambos fueron usados como metáforas de dicha fuerza; también estaba la polémica homogeneidad entre el Sol y las estrellas afirmada por Giordano Bruno, pero no aceptada por Kepler más que con suma dificultad.

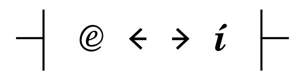
Más allá de esos problemas, la maquinaria celeste de Kepler, si bien es aún ambigua en su funcionamiento interno, le sirvió para reformular la idea de gravedad y en consecuencia a descartar la noción de *levedad* y sustituirla por el concepto de *densidad*. La nueva gravedad conllevaba desechar los lugares geométricos como explicación de los fenómenos corporales, y sustituirlos por fuerzas y propiedades con manifestaciones espaciales. Esta nueva gravedad implicaba la acción de los cuerpos a través del espacio, incluso sin contacto material.[15] El efecto de las mareas fue el ejemplo clásico de la acción a distancia de la Luna, de él Kepler extrajo la consecuencia de que "si el poder atractivo de la Luna se extiende hasta la Tierra, el poder de la Tierra más debería llegar hasta la Luna y más arriba".[16]

La relación entre el espacio y la nueva gravedad es íntima, el espacio kepleriano debía permitir que las fuerzas se manifestaran a través de él y también permitir el movimiento de la materia, la luz y las otras fuerzas inmateriales. Adicionalmente el espacio de Kepler debía posibilitar una medida exacta de los fenómenos y las fuerzas que

[14] Kepler, *Prodromus*, XVI, n. 4, p. 168. Idea complementada en la *Astronomia Nova* bajo el concepto de hipótesis física; al respecto: Bernard Goldstein y Giora Hon, "Kepler's Move from Orbs to Orbits: Documenting a Revolutionar y Scientific Concept", en *Perspectives on Science*, vol. 13, núm. 1, p. 87.

[15] En la edición de 1621 al *El secreto del universo*, Kepler afirmó que las influjos celestes no necesitan de una materia que los sostenga. *Vid*. Kepler, *El secreto del universo*, XVI, n. 7, VIII, p. 94.

[16] Kepler, *Astronomia*, "Introdvctio in hoc opvs"; *Gesammelte Werke*, III, p. 27.



operan sobre él. Esta última exigencia se desprende de la idea de ordenamiento universal que desarrolló en el *Mysterium Cosmographicum*, donde postuló a la materia como la expresión física de la cantidad matemática.[17] Al estar los cuerpos mismos regidos por los principios de la geometría, las fuerzas que en ellos residían, lejos de ser la expresión ambigua de vínculos simpatéticos, se debían expresar por relaciones geométricas precisas que podían ser mesuradas. Por ende, ese concepto de cuerpo material debía ser compatible con uno análogo de espacio que permitiera que dichas propiedades se manifestaran.

II. La idea de espacio

Desde el *Mysterium* la concepción kepleriana básica del espacio quedó delineada, pero era más un principio de investigación que un concepto aplicable a la descripción de los cielos. Desde la óptica copernicana, el movimiento de los cuerpos materiales debía ser posible a través de la totalidad del cielo, lo cual excluía la posibilidad de cielos sólidos. Aún arrastrando cierta idea de orbe celeste, Kepler afirmó que "es absurdo y monstruoso situar a estos cuerpos [los orbes] en el cielo provistos de materialidad alguna de modo que impidan el paso de otros cuerpos".[18] Sin ser un paso revolucionario, el rechazo temprano de los "*Adamantini orbes*" abrió las puertas para una idea de espacio inmaterial,[19] pero también generó un nuevo problema, pues sin orbes sólidos que guiaran el movimiento se necesitaba explicar la rotación de los cielos. Esa necesidad era lo que para Kepler justificaba la cosmología solar que se desprendía del heliocentrismo astronómico.

[17] Kepler, *El secreto del universo*, "Praefatio ad lectorem", pp. 69-70.
[18] Kepler, *El secreto del universo*, XVI, p. 165.
[19] Para poner en contexto el problema, todavía Clavio, el matemático referente de los jesuitas, declaró que los planetas se mueven como "clavos en una rueda". Christophori Clavii, *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco commentarius*, "De numero orbium coelestium", Roma, 1607, p. 43.

Aunque desde la perspectiva copernicana el problema anterior no era tan grave, pues tanto el cielo de las Fijas como el Sol eran inmóviles, todavía se debía explicar el movimiento de los planetas y sus revoluciones eternas. Sin existir una razón en el espacio mismo que explicara las órbitas, se recurrió entonces a la exploración de una vitalidad inherente a la materia que permitiera conservar las trayectorias de los astros. "hay en cada planeta un espíritu peculiar [*peculiaris anima*], por cuyo impulso la estrella asciende en su curso, y suprimidos los orbes que se sigan las mismas cosas [*sic*]".[20] La existencia de un espíritu o alma planetaria, lejos de ser un regreso a un animismo ingenuo, viene a significar la postulación de un principio de movimiento interno a la materia. Esta alma sirve para explicar la atracción mutua entre miembros de la misma familia, como vimos arriba, y también se le asigna el papel de guía, los metafóricos ojos de cada planeta que le permiten seguir un camino en un espacio sin líneas de referencia.[21] Posteriormente, Kepler creyó hallar pruebas de la existencia de esa alma en la existencia de patrones geométricos en la generación de los minerales, los copos de nieve y las formas vegetales.

Un cielo que permitiera el libre movimiento de los astros debía ser un vacío como el de los atomistas y el de Giordano Bruno, o bien de materia fluida. A esa segunda tesis se adhirieron reformadores de la astronomía y teólogos, en especial se convirtió en el signo de los astrónomos más competentes después de las mediciones de Tycho Brahe sobre los cometas. Algunos teólogos destacados, como el cardenal e inquisidor Bellarmino, creían que los cielos fluidos poseían un fundamento bíblico. Bellarmino afirmaba que "no hay más que un cielo sidéreo, ígneo o de aire [...], era lo más conforme con las Escrituras".[22] Bellarmino creía que los planetas se movían como "las aves por el aire y los peces

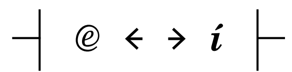
[20] Kepler, *El secreto del universo*, XXII, p. 210.
[21] "An ergo binos singulis Planetis tribues oculos, Keplere?", Kepler, *Astronomia Nova*, III, 39; *Gesammelte Werke*, III, p. 261.
[22] Bellarmino, *Lectiones Lovanienses*, citado por Antonio Beltrán, 2006, p. 96.

por el agua".[23] Kepler también creyó descubrir un motivo religioso en la existencia de la fluidez de los cielos, pero fuera de esa coincidencia, el sajón siempre fue ajeno a las pretensiones dogmáticas de los teólogos como Bellarmino.

Las afirmaciones de Kepler sobre la sustancia de los cielos siempre tienden a la metáfora y son en extremo dubitativas, sin embargo, dentro de esos márgenes el sajón habla del espacio como *aer,* espíritu y más comúnmente como *auram aethercam*. Por ejemplo, en el *Mysterium* afirmaba: "las estrellas son transportadas libres de estas trabas de los orbes a través de los campos y el aura etérea".[24] En realidad, las tres palabras son una suerte de sinónimos para tratar de explicar la sustancia del espacio. Kepler afirmó que la idea de espacio como aire no debía ser entendido como que el espacio era en sentido estricto los cuerpos materiales que en él se mueven, ni tampoco que dicha materialidad fuera necesaria para sustentar a las fuerzas celestes. En una nota a la segunda edición del *Mysterium* explicaba:

> No ciertamente que los influjos celestes tengan necesidad de materia alguna por la que se trasladen hasta nosotros; pues, es falso aquello de Aristóteles, que el aire era necesario para transportar hasta el ojo la sensación del cuerpo solar [...]. Mas bien al contrario, mientras menos materia hay en el camino intermedio, otro tanto menos resulta impedida la luz en su trayecto. Estas palabras quieren pues decir: tal como los cuerpos no impiden que los influjos celestes penetren en el interior, del mismo modo las facultades motoras no necesitan de cuerpos intermedios cualquiera a modo de cadenas o de palancas que empujasen a moverse a los cuerpos de los planetas. Me gustó jugar con la palabra 'aire' y ¿qué es 'orbe' o 'cielo'? ¿Qué, sino aire? Y ¿qué es aire? ¿Qué, sino una especie inmaterial de cuerpo en estado de giro que imparte el movimiento a los planetas? Pero, juegos aparte, concedamos que nuestro aire es un cuerpo inmaterial per-

[23] *Idem.*
[24] "[…] stellae per campos et auram aethereaam liberae istis orbium compedibus transportentur", Kepler, Mysterium, XVI; *Gesammelte Werke*, I, p. 56.

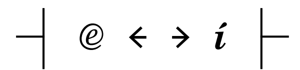


> meable para los poderes magnéticos, motóricos, calóricos, luminarios y similares; […].[25]

La formulación de un espacio como cuerpo inmaterial nos conduce hacia la idea de un ente con realidad propia que soporta a los cuerpos y a las fuerzas. Esa inmaterialidad, aunque cercana a la idea de vacío, no era idéntica al concepto de los atomistas antiguos. Recurriendo al estoicismo, Kepler nombra a su aura etérea como aire o espíritu.[26] Ese espíritu inmaterial interactúa con los cuerpos materiales y porta la fuerza motora que emana del cuerpo solar. Inevitablemente en la explicación del funcionamiento del espacio resuenan ecos del *anima mundi* platónica, Kepler pide a su lector: "supón todo el mundo lleno de un espíritu [*anima*] que arrastra a cuanto de estrellas y cometas alcanza, y esto con aquella presteza que exige la distancia del lugar al Sol y el vigor de la fuerza [*virtutis*] en ese sitio".[27] Aunque la tradición principal a la que hace referencia Kepler es la cristiana, pues el sajón apela a una alegoría trinitaria para que sus lectores comprendan el funcionamiento del cosmos. Al espacio le corresponde el Espíritu Santo: "El espíritu está uniformemente en el intervalo entre el punto [medio] y la superficie externa".[28]

Aunque el alma universal de Kepler se entiende bajo un esquema cristiano, en ella coexisten elementos pitagóricos y platónicos. El aire/espíritu de Kepler se concibe como per-

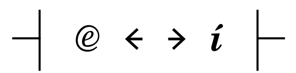
[25] Kepler, *El secreto del universo*, XVI, n. 7 (1992, p. 170).
[26] Margaret J. Osler, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity*, p. 148. Patrick Boner, en *Kepler's cosmological Synthesis*, pp. 31-32, analiza el *pneuma* de Kepler y lo coloca en relación directa con Aristóteles en *Sobre la generación y la corrupción*, aunque la fuente principal sobre el tema fuera Aristóteles, las ideas estoicas tenían un eco importante en la época. Al respecto véase también: L. M. Carolino, "Manuel Bocarro Francês, the comet of 1618 and the Impact of Stoic Cosmology in Portugal", en Granada, *Novas y Cometas entre 1572 y 1618*, p. 211.
[27] Kepler, *El secreto del universo*, XXII, p. 210.
[28] *Ibid.*, II: "Dei trinuni imago in Sphaerica superficie, Patris scilicet in centro, Filij in superficie, Spiritus in aequalitate σχέσεως inter punctum et ambitum" (*Gesammelte Werke*, I, p. 23). *Cf.* con la traducción de Rada (Bruno, *El secreto del universo*, p. 94): "del aura celeste que todo lo llena o extensión del firmamento, que sería imagen del Espíritu". La palabra griega σχέσις la utilizó Euclides en el libro V para definir razón entre dos magnitudes del mismo tipo, pero también se puede traducir como continente, figura y como aire; tiene un sentido espacial y también de límite. *Cf.* Cratilo, 424a.



fección matemática, pues ahí está la geometría perfecta con la cual se hizo el diseño del cosmos. La metáfora que usaba Kepler desde el *Mysterium* para hablar de Dios, era la del arquitecto o artífice divino,[29] quien diseña el cosmos perfecto en base a la geometría. Esta metáfora apunta hacia la identidad entre cantidad y materia, como elementos de una geometría que estaría tanto en la mente de Dios como en la del hombre. Siguiendo una tradición del hermetismo expresada en el *Asclepio*, Kepler hace una analogía entre Dios sentado en su trono regio y el hombre con su planeta que también es un pequeño sínodo y por ende un centro. El sajón escribe que "el hombre es ciertamente y por completo como una especie de Dios en el mundo y su hogar la Tierra, al igual que el de Dios, si tuviese hogar corpóreo sería el Sol, luz inaccesible".[30]

La idea de espacio como espíritu matemático divino no es una metáfora vacía. Para Kepler representaba la posibilidad de aplicar una matemática que arrojase resultados precisos a la medida de los movimientos celestes, siempre que se descubriera cuál. La búsqueda de resultados precisos y comprobables se sustentaba en esa idea de espacio, el descubrimiento de una métrica adecuada fue el ideal que animó la sustitución que hiciera el sajón de su primer acercamiento geométrico del *Mysterium,* donde rechazó las secciones lineales por su carácter infinito para adoptar las técnicas infinitesimales de Arquímedes en la *Astronomia Nova*. La adecuación de sus técnicas matemáticas puede ser vista como un intento de descubrir la precisión del espíritu divino. Al ser el espacio mismo el espíritu geométrico, o al menos una alegoría suya, la búsqueda de precisión, aún comprendiendo que los cuerpos materiales no eran representaciones perfectas de los geométricas, quedaba justificada. Al medir de cierta forma el espacio mismo y no sólo los fenómenos, Kepler esperaba poder descubrir con precisión perfecta las relaciones matemáticas.

[29] En la *Dedicatio* de 1597 del *Mysterium* Kepler compara a Dios con "*alicuius ex nostratibus Architectis*" (1937-1990: VIII, p. 17), mientras que en la nota 2 al cap. XI lo nombra "*Deum mundi architectum*" (1937-1990: VIII, p. 63).
[30] Kepler, *El secreto del universo*, XVI, p. 165.



Un diálogo sostenido entre Descartes y Poincaré. (Consideraciones en torno al concepto de método y sus implicaciones en el desarrollo del conocimiento filosófico-científico)

@

Verónica Díaz de León Bermúdez
Universidad del Claustro de Sor Juana
v.diazdeleonb@universidaddelclaustro.edu.mx

Abstract: This chapter highlights two aspects shared by Descartes' thought and Poincaré's *The science and the hypotheses*: 1) the methodological function of a moderate skepticism, and, 2) the value of hypotheses. The chapter concludes that, for both authors, scientific theories are approximations of reality, and that these are susceptible to correction and improvement.

I. Sobre el escepticismo

Publicada en el umbral del siglo xx (1902), *La ciencia y la hipótesis* se presenta como una obra que pone de manifiesto el carácter crítico del así llamado "el último gran universalista" francés.

En cada uno de los apartados de la obra referida, Poincaré vislumbra la caída del viejo edificio científico, porque éste se mostraba incapaz de reconocer la flexibilidad y equivocidad de la ciencia. Por ello, el ilustre matemático señala que las teorías científicas son sólo aproximaciones de la realidad pero nunca la realidad misma. No obstante, ello no cancela la generación del conocimiento científico, pero éste debe hacerse bajo la puesta en claro de que no pue-

de anquilosarse. De aquí que también señale que las teorías científicas (y filosóficas) son aproximaciones que resultan susceptibles de mejorarse por investigadores de la época y posteriores.

Bajo este tenor, ¿qué tipo de propuesta metodológica nos ofrece Poincaré?

Primero nos indica que debemos tener un escepticismo saludable y moderado: "Para un observador superficial, la verdad científica está fuera de toda duda; la lógica de la ciencia es infalible, y si los sabios se equivocan algunas veces, es por haber desconocido sus reglas".[1]

Estas palabras de Poincaré son considerablemente relevantes, ya que a través de ellas el genio matemático está denunciando un cierto aire de dogmatismo presente en el trabajo científico de su época, dogmatismo que se acompaña por una actitud acrítica: suponer que la ciencia es infalible. Ante ello, aboga por una actitud escéptica, pero de corte moderado: "Dudar de todo o creerlo todo son dos soluciones igualmente cómodas, pues tanto una como la otra nos exime de reflexionar".[2]

Así pues, hace un llamado al escepticismo, pero no de manera radical sino mesurado: "el escepticismo absoluto no es razonable; debemos desconfiar; pero no podemos condenar en conjunto; es necesario discutir".[3]

Frente a ello, hago intervenir el primer parangón con la propuesta metodológica de Descartes.

En su muy atinado estudio sobre el escepticismo, Richard H. Popkin apunta que desde la Antigüedad existen dos tipos de posturas escépticas: por un lado, la denominada académica, y por el otro, la pirrónica.[4]

[1] Poincaré, *La ciencia y la hipótesis*, p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] Del escepticismo pirrónico diré, apoyada en Popkin (*The History of Scepticism*, pp. 17-43), que se trata de una postura radical, claramente detectada en la postura de Sexto Empírico (hacia 200 d. C.), pues sus escritos denotan la apoteosis escéptica pirrónica: dado que la evidencia es insuficiente o inadecuada para determinar si es posible algún tipo de conocimiento, el escéptico pirrónico opta por *suspender el juicio*. Así pues, vemos que, aunque en los dos tipos de escepticismo se desconfía del conocimiento, el escepticismo pirrónico asume una postura más

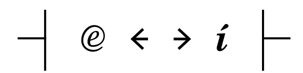
Enfocándonos en el escepticismo académico, encontramos que su propósito es demostrar que aquellos que afirman conocer algo verdadero sobre la naturaleza de las cosas están equivocados, pues —según los escépticos académicos— ninguna proposición puede presumir de ser totalmente verdadera. Una prueba que se ofrece para sostener la falta de certeza en el conocimiento es que, por ejemplo, la información que obtenemos vía los sentidos puede ser engañosa; pero incluso se va más lejos, y se afirma que el conocimiento *meramente racional* también está privado de un sólido sustento para considerarlo plenamente verdadero. De aquí que los escépticos académicos llegan a sostener que nada es cierto, que sólo podemos obtener, en el mejor de los casos, un conocimiento parcial sujeto a las probabilidades.

El espíritu dubitativo cartesiano es heredero de este escepticismo, pero convirtiéndolo en una postura moderada. Tengamos en cuenta que existen dos temas fundamentales en torno al método cartesiano. Uno de ellos radica en articular los preceptos que nos indican la acertada conducción de nuestro entendimiento para la adquisición del conocimiento claro y evidente.

El segundo es el concerniente al tópico de la *duda*, que se desarrolla en las *Meditaciones metafísicas* (1641).[5] Al hablar de aquello que nos causa incertidumbre, Descartes desarrolla básicamente una tercia de argumentos escépticos (la desconfianza ante el conocimiento proveniente de los sentidos, la falta de distinción entre la vigilia y el sueño, así como la posible existencia de un genio maligno), los cuales, aparentemente, podrían convertirse en la vía para debilitar el propósito de la construcción de una empresa fi-

radical, pues ni siquiera reconoce la probabilidad de los juicios o proposiciones sino que presenta un desplome absoluto del conocimiento al no emitir reflexión alguna sobre el mismo.

[5] En obras precedentes como *Investigación de la verdad por la luz natural* y *Reglas para la dirección del espíritu* (ambos textos contemporáneos entre sí, probablemente escritos alrededor de 1628), así como en el célebre *Discurso del método* (1637), se presentan argumentos en torno a lo dudoso que es el conocimiento proveniente de los sentidos.



losófica cuya principal labor sea el conocimiento realmente incuestionable, el conocimiento claro y distinto.

Me daré la licencia de evitar exponer el desarrollo de los citados argumentos escépticos. Sólo resaltaré que cuando el filósofo francés solventa su propio desafío, obtenemos dos enriquecedoras aportaciones. Por un lado, por sí sola la trama dubitativa, al tener como guía un propósito metodológico, nos da tres valiosas lecciones: (1) todo aquello que sea objeto de duda, por más nimia que ésta sea, será considerado *como si* fuera falso; (2) en nuestra investigación sobre el mundo externo, debemos avanzar hasta conocer algo cierto, y (3) si no se llega a obtener el conocimiento indudable, al menos se sabrá con certeza que no hay algo cierto.[6]

Por otra parte, el fuerte embate que representa el argumento del genio maligno es el antecedente necesario para la construcción de la empresa filosófica cartesiana, y a la vez, el ejemplo prístino para caracterizar a Descartes como un escéptico moderado. En el ejercicio mental que representa la figura del genio maligno, Descartes se pregunta si todo lo que hay en el mundo es incierto, pues si este personaje fantástico lo hace dudar de la existencia de su propio cuerpo y sus sentidos, ¿qué le queda? La solución que otorga es que justo en este acto de poner todo en duda, es donde se encuentra la respuesta a lo que realmente existe: "Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni cuerpo, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es por que yo soy".[7] Tras esto, afirma que la única certeza que tiene hasta aquí es la siguiente: ***yo soy***, ***yo existo***, *es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu*.[8] Teniendo la idea clara y distinta de que *es*, la siguiente pregunta a la que se enfrenta Descartes es a saber *qué es*,

[6] Descartes, *Meditaciones*, Meditación segunda, AT VII, 24.
[7] *Ibid.*, p. 27.
[8] *Ibid.*, p. 29.

pues ya afirmó que *si es* por tanto existe, luego pues, ¿qué es eso que existe? La respuesta es contundente: una cosa que piensa (*res cogitans*), y verdaderamente indubitable, porque es lo único que lo hace ser y existir cuanto tiempo ejerza su pensamiento. Esta cosa que piensa, evidentemente también duda, entiende, afirma, niega, pero también siente; es decir, lo que oímos, olemos o vemos son sensaciones provenientes del pensamiento. Es pues, en esta solución al argumento escéptico del genio maligno, donde me baso para sugerir que el espíritu dubitativo cartesiano es de condición saludablemente mesurado. En efecto, el *cogito* hace manifiesta la experiencia única en la que el yo es captado directamente por el pensamiento. Ésa es la finalidad con la cual se practica la postura escéptica y no el denunciar que nada es posible de conocerse.

Insisto, si Descartes pretende obtener un conocimiento científico de lo real, lo hará en primera instancia a través de una radical sospecha sobre todo lo que conocemos, pero con la clara intención de superar este escepticismo. Y pertinentemente así lo indica Bernard Williams cuando comenta que el Método de la Duda no constituye todo el método filosófico cartesiano, pues sólo introduce y conforma parte de la investigación, dando paso a una verdadera reconstrucción y sistematización del conocimiento.[9]

Así pues, con base en lo presentado sugiero que Poincaré tiene el mismo propósito, pues a través de su escepticismo moderado hace un llamado a generar auténticas disputas filosóficas y científicas, que buscan, por un lado, impregnar al ámbito científico de una actitud crítica y, por otro lado, propiciar un "des-tradicionalismo", necesario para un camino científico fértil.

Esto me conduce al siguiente elemento que propongo como punto de convergencia entre ambos genios: la condición necesaria de formular hipótesis.

[9] Williams, *Descartes: el proyecto de la investigaación pura*, p. 41.

II. La hipótesis como herramienta esencial en la búsqueda de la concatenación entre las relaciones intrínsecas y extrínsecas de la realidad

De suyo, el llamado a ser sensatamente dubitativo es una condición imperiosa para toda la ciencia, pues sin él la generación de hipótesis resultaría imposible. Para Poincaré, la generación de hipótesis es vital. Nos dice que la hipótesis debe reconocerse como una herramienta o factor fundamental en la investigación científica, otorgándole así el estatuto de necesaria y legítima. Para ahondar en ello, indica que hay tres tipos de hipótesis: "unas que son verificables, y que una vez confirmadas por la experiencia llegan a ser verdades fecundas; otras, sin poder inducirnos en error, pueden sernos útiles fijando nuestro pensamiento; […] un tercer grupo no son hipótesis más que en apariencia y se reducen a definiciones o convenciones disfrazadas".[10] Sólo las dos primeras son las más fecundas para la investigación científica; no obstante, la tercera se menciona, nos parece, para prestar la mayor atención posible a nuestras indagaciones.

En apoyo a esta idea, menciono que Descartes aporta un elemento considerablemente significativo. Me refiero a las dos siguientes declaraciones que aparecen en *El mundo*:

> […] supongamos que Dios crea de nuevo, a todo nuestro alrededor, tanta materia que, de cualquier lado que nuestra imaginación se pueda extender, ya no perciba ningún lugar que esté vacío [...] supongamos expresamente que no tiene la forma de la tierra, ni del fuego, ni del aire, ni de ninguna otra forma sustancial más particular [...] concibámosla como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena igualmente todos los largos, anchos y profundidades de este gran espacio en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento.[11]

[10] Poincaré, *op. cit.*, p. 14.
[11] Descartes, *El mundo*, AT XI, 32-33.

Y al final del capítulo VII sostiene: "no les prometo dar aquí demostraciones exactas de todas las cosas que diré, me limitaré a proseguir la descripción que he comenzado, como si no tuviera otra intención que contarles una fábula".[12] Siguiendo la interpretación de Laura Benítez, de la primera cita debemos tener presente la insistencia, desde el inicio, que lo que nos ofrece Descartes es una consideración hipotética, en la que si bien "se subraya la perspectiva geométrica desde la homogeneidad material (la cual se da con base en la extensión); de ahí la materia resulte un cuerpo perfectamente sólido y, por ende, continuo". Sin embargo, no se deja de lado el hecho de ser una hipótesis abstracta, que hace énfasis en el punto de vista geométrico-matemático sobre el universo, cuyo reto será "dar paso a una perspectiva física".[13]

Así pues, frente al tipo de hipótesis de las que nos habla Poincaré, el criterio hipotético cartesiano cobra vigencia en el pensamiento del geómetra decimonónico, pues si bien para el filósofo del XVII el reto es llegar a la explicación física una vez geometrizado el espacio, Poincaré hace énfasis en que son muy valiosas las asistencias hipotéticas, pues a partir de ellas la experiencia tiene un legítimo criterio para conformar la verdad.

Respecto a la segunda cita, el acercamiento que detecto con la propuesta poincariana es en referencia a la tendencia de antropomorfizar las concepciones científicas. El genio matemático de los albores del siglo XX señala críticamente que el antropomorfismo (la tendencia de atribuir cualidades humanas a las cosas y a los hechos) ha desempeñado un desafortunado protagonismo en la investigación científica sin contemplar las consecuencias negativas que éste propicia; por ejemplo, la noción del esfuerzo no puede servir para medir la fuerza. Así lo explica Poincaré: "esta noción de esfuerzo no nos hace conocer la verdadera naturaleza de la fuerza; se reduce en definitiva a un recuerdo de

[12] Descartes, *El mundo*, AT XI, 48.
[13] Benítez, *La modernidad cartesiana*, pp. 52-54.

sensaciones musculares y no se supondrá que el Sol experimenta una sensación muscular cuando atrae a la tierra".[14]

Como puede notarse, se juzga como perniciosa esta inclinación antropomórfica dadas la consecuencias absurdas a las que nos puede llevar, pero sobre todo, resulta inadmisible para la auténtica investigación científica porque: "puede ser que encuentre todavía alguna vez un símbolo que parezca cómodo a algunos espíritus, pero no puede fundar nada que tenga un carácter verdaderamente filosófico o científico".[15]

Ante esto, Poincaré nos indica que para soslayar la tendencia antropomórfica, debemos tener en cuenta el papel fundamental de las convenciones, es decir, los acuerdos a los que rigurosamente llegamos en el estudio de la realidad. Así lo expone: "Vemos en el punto de partida una experiencia muy particular y bastante grosera; en el punto de llegada, una ley completamente general y precisa, en la que consideraremos la certeza como absoluta. Esta certeza nosotros nos la hemos conferido, por decirlo así, libremente, considerándola como una convención".[16]

No obstante, Poincaré advierte que la adquisición libre de estas convenciones podría acercarnos, o provocar que caigamos, en un escenario arbitrario. Por ello, como consigna fundamental, Poincaré señala que estas convenciones deben tener un vínculo experimental; esto es, nuestras convenciones nos dan verdades adquiridas en tanto que las demostramos experimentalmente. De cara a este convencionalismo, me daré otra licencia sólo que ahora de carácter interpretativo. Descartes señala, en la segunda cita presentada, que no se aventurará a dar demostraciones exactas sino que lo que nos ofrecerá es algo como contarnos una fábula. Estimo que dicha declaración no es para envolvernos en un ambiente ficticio (como tradicionalmente se entiende el relato de la fábula), sino para resaltar la inten-

[14] Poincaré, *op. cit.*, p. 104.
[15] *Idem.*
[16] *Ibid.*, p. 107.

ción didáctica de sus postulados. El motivo de ello estriba en que, al igual que Poincaré, Descartes también reconoce que nuestras teorías científicas son aproximaciones de la realidad, y que éstas son susceptibles de corrección y perfeccionamiento. En efecto, el mundo es una fábula[17] que nos ofrece, a través del testimonio de la comprobación experimental y el atento uso de la razón, la gestación de convenciones explicativas, necesarias para el enriquecimiento de la investigación científica.

A modo de conclusión

En este texto intenté demostrar dos elementos de convergencia entre Descartes y Poincaré. Más allá de lo entretenido e interesante que resulte para mí dicho ejercicio, estimo que hay una lección importante para quienes nos dedicamos al estudio de la filosofía.

Las tesis filosóficas no son generación espontánea. Al respecto, Hegel decía que era un desacierto considerar a la historia de la filosofía como una simple sucesión de errores que se refutan unos a otros, una especie de galería de opiniones, locuras y extravagancias. Decía, que en realidad la historia de la filosofía es la historia de la verdad; aún cuando la verdad sea una y las filosofías que la buscan muchas.[18] Yo intento ser fiel a esa lección, y a través del diálogo propuesto entre estos dos genios, busco ir conociendo, poco a poco, la totalidad de lo real.

[17] Aquí hago referencia al famoso cuadro de Jean Baptist Weenix, de 1647, donde retrata a Descartes sosteniendo un libro con la reveladora frase "*Mundus est fabula*".
[18] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, p. 421.

Las objeciones de Hobbes a las *Meditaciones* cartesianas. Una discusión sobre la sustancialidad del pensamiento

@

Rogelio Laguna
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
filosofomago@gmail.com

Abstract: This article presents an analysis about the arguments and answers on the substantiality of mind between Hobbes a Descartes. This discussion was held in 1641 with motive of the first edition of Descartes's *Meditations*.

Introducción

En las siguientes páginas hacemos una revisión de la discusión entre Descartes y Hobbes a propósito de la publicación de las *Meditaciones* en 1641. Consideramos que el análisis minucioso de algunos argumentos de esta discusión es relevante para comprender las tensiones y alternativas explicativas de la onto-epistemología del siglo XVII, especialmente acerca del origen y naturaleza del pensamiento y si éste puede concebirse o no como una sustancia y, si fuera así, de qué tipo.

El intercambio entre Descartes y Hobbes resulta relevante porque muestra que en el siglo XVII no hay una doctrina hegemónica sobre el pensamiento, y que hay importantes problemas explicativos a los que ambos pensadores se enfrentan cuando quieren dar cuenta del tema. Hobbes y Descartes, sabemos, se abren paso desde perspectivas y tradiciones distintas. Su intercambio se dificulta, veremos, debido a

la incompletud de un lenguaje común para la nueva ciencia, un asunto que no sólo es exclusivo de los argumentos de estos pensadores sino al que se enfrentan con frecuencia los filósofos modernos, que no pocas veces se ven afectados en sus discusiones por la multivocidad de los conceptos.

Aunque ni Hobbes ni Descartes tuvieron la última palabra respecto a la naturaleza del pensamiento, su intercambio nos presenta un panorama de las diferentes rutas de la modernidad filosófica, cuyos ecos permanecen en las discusiones contemporáneas.

El origen de la discusión

Las objeciones de Hobbes, así como las respuestas de Descartes, se incluyeron en la primera edición de las *Meditaciones* en 1641. El propio Descartes, a través del padre Mersenne, había solicitado a diversos pensadores que leyeran el manuscrito y emitieran sus comentarios y críticas al respecto. Éstas fueron agrupadas e incluidas como parte de la edición. Hobbes, que en ese momento se encontraba escribiendo *De Cive*, fue invitado por Mersenne y sus comentarios se incluyeron como las terceras objeciones.

Nacido en 1588, Hobbes estaba al tanto de la filosofía cartesiana, con la que había entrado en contacto debido a su exilio en París, ciudad donde se hizo cercano a Gassendi y a Mersenne, gracias a que era el protegido del marqués de Newcastle, también en el exilio. Poco después pudo entrar en contacto con Descartes debido a que los tres personajes mencionados eran interlocutores del filósofo de la Turena. Se cuenta que en alguna ocasión Gassendi y Hobbes se habrían reunido con Descartes en la mesa de Newcastle.[1] Descartes, sin embargo, no veía con buenos ojos a Hobbes e incluso llegó a decir alguna vez que éste sólo quería discutir con él para hacerse fama.

[1] José María Hernández, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, p. 76.

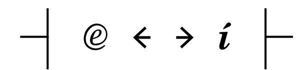
La antipatía frente a Hobbes, Descartes también la muestra al discutir con otros ingleses como Harvey y More.[2] En su correspondencia con dichos pensadores Descartes pierde la paciencia cuando cree que dichos pensadores no han entendido su filosofía y cuando éstos usan las palabras y conceptos de manera distinta a como están presentados en su filosofía. La creación de un lenguaje común estaba pendiente.

Cuando publica las *Meditaciones,* Descartes se encuentra en la plenitud de su vida intelectual, en cambio se trata de un periodo de formación en el caso de la filosofía de Hobbes, quien aunque ya había publicado *Elements of Law* (1640) y un inédito tratado de óptica, aún no desarrolla a plenitud las propuestas monistas y antisustancialistas de obras posteriores. Esto último dificulta establecer con precisión el trasfondo de las críticas del inglés, cuyas propuestas sobre la mente y el lenguaje seguirán transformándose hasta sus versiones más acabadas en el *Tratado del cuerpo* y el *Leviatán*.[3] En el caso de Descartes, mientras tanto, se cuenta con la publicación previa del *Discurso del método*, así como todas las respuestas a sus objetores, por lo que si bien es difícil decir que uno de ellos gana la discusión, al menos puede decirse que los argumentos cartesianos nos resultan más claros.

Objeciones y respuestas

Debemos comenzar por decir que el centro de las objeciones de Hobbes es, en su gran mayoría, la "Segunda Meditación". Recordemos que en ésta Descartes había establecido

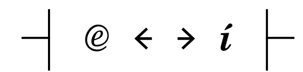
[2] No obstante, Descartes se muestra conciliador con el marqués de Newcastle, posiblemente debido a la posición política del noble inglés.
[3] Incuso Stewart Duncan ("Hobbes's Materialism in the Early 1640s", [en línea], p. 4) indica que Hobbes a lo largo de su filosofía no usa consistentemente su terminología. Aunque tenemos que admitir que Descartes también posee inconsistencias terminológicas. Por su parte, Marcus P. Adams ("The Wax and the Mechanical Mind...", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, 3) indica que para este periodo puede también ser útil revisar las notas manuscritas que más adelante se convertirán en *De Corpore*, pero admite que éstas no evitan la exposición poco clara de Hobbes.



la certeza del pensamiento frente a las importantes dudas que surgen ante las impresiones de los sentidos y ante la realidad sensible. Asimismo descubre la certeza de la existencia frente al engaño de las percepciones, y postula la autonomía del pensamiento respecto a la materia. "[…] el pensamiento es; sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso. […] Voy a imaginar: yo no soy ese conjunto de miembros llamado cuerpo […] ¿qué soy entonces? Una cosa pensante. ¿Qué es eso? Una cosa que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente".[4] Hobbes justamente en la segunda de sus objeciones comenzará por cuestionar enfáticamente los que tal vez sean los pasajes más célebres del filósofo de la Turena. Ahí el inglés confronta la parte medular de la filosofía cartesiana, señalando que le parece muy adecuado que Descartes diga "que es una cosa que piensa"[5] pero inmediatamente expresa que tiene importantes dudas cuando el francés identifica al "yo" con una razón, espíritu, alma o entendimiento, porque, escribe: "*De la misma manera yo podría decir*: soy caminante, *entonces* soy una caminata. *El señor Descartes toma entonces la cosa inteligente y la intelección, que es un acto, por una misma cosa […] Todos los Filósofos, sin embargo, distinguen al sujeto de sus facultades...*"[6]

Puede verse que Hobbes critica que Descartes deduzca de una experiencia del sujeto la naturaleza pensante del "yo", como si no pudiera distinguir entre la propiedad de una cosa y su esencia. El yo piensa, admite Hobbes, pero esto desde su perspectiva no conlleva a que se postule una naturaleza sustancial (inmaterial) que piense. Dice: "*Es posible entonces que una cosa que piensa sea el sujeto del espíritu, de la razón o del entendimiento, y por lo tanto que*

[4] AT VII, 28-29. Hemos hecho ligeros ajustes a la traducción de Jorge Aurelio Díaz en este pasaje.
[5] AT IX, 134.
[6] *Idem*.



sea algo corporal, lo contrario de lo cual es asumido o supuesto, pero no probado”.[7]

Es decir, Hobbes, leyendo a su manera la “Segunda Meditación”, considera que si bien Descartes descubrió el ejercicio del pensamiento, el francés ha ignorado que debe haber un sujeto de pensamiento que sostenga dicha actividad, ese sujeto no puede ser él mismo pensamiento sino que, en opinión de Hobbes, debe ser corporal. Pues el pensamiento está anclado en la corporalidad, el cuerpo es su condición de posibilidad. Así, es injustificada y errónea la estrategia de Descartes al presentar como conclusión un pensamiento descorporalizado.

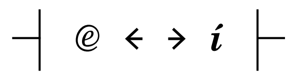
Hobbes en lo anterior pasa por alto el programa completo de las *Meditaciones*, pues la lectura de la totalidad de la obra muestra que Descartes en la “Segunda Meditación” no ha negado la materialidad del sujeto definitivamente, sino que ha tomado una ruta metódica; despliega un escepticismo saludable con que se propone evitar todo aquello que pueda ser falso y así construir el conocimiento desde un piso firme. Ese piso para Descartes, en principio, no puede ser el cuerpo, a menos que pase por un proceso de verificación epistemológica, ese proceso concluye en la “Sexta Meditación” en la que el cuerpo aparece como un elemento indisociable del ser humano.

Debe comprenderse que a diferencia de Descartes, Hobbes no tiene que pasar por la ruta escéptica puesto que, como lo explicitará en sus obras posteriores, considera que no podrían existir contenidos mentales sin mundo externo.[8] Las ideas son el resultado de la interacción del cuerpo con los objetos del mundo, por lo que para Hobbes basta que exista una sola idea en la mente para demostrar la existencia del mundo externo y del propio cuerpo.

Frente a Descartes, Hobbes afirma que una cosa que piensa es algo corporal pues “parece que los sujetos de to-

[7] *Idem*.

[8] *Cf*. Antoni Defez i Martín, “Hobbes y el problema del realismo metafísico”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, pp. 274 y 277.



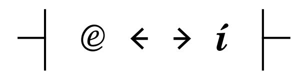
dos los actos se entienden únicamente bajo una razón corporal o bajo una razón de materia…" Más adelante agrega: "[…] No podemos separar el pensamiento de una materia que piensa; parece que se debe inferir que una cosa que piensa es material, más bien que inmaterial".[9] La discrepancia con Descartes es ya evidente, Hobbes no admite que se conciba el pensamiento como una sustancia pensante, y por tanto rechaza la distinción mente-cuerpo que da sentido a las Meditaciones. El acuerdo entre ambos autores está lejos y de entrada no parten de los mismos principios.

La respuesta de Descartes es contundente, el filósofo de la Turena le aclara a Hobbes que cuando habló del pensamiento como razón, entendimiento o alma, no se refiere únicamente a la facultad de pensar sino a las cosas dotadas de la facultad de pensar.[10] El pensamiento, a diferencia de la caminata que sólo es acción, es acción y facultad, y también es la cosa en la que residen éstas.[11]

Aparece en seguida la queja de Descartes de que su interlocutor usa "conceptos muy concretos y compuestos […] con el fin de impedir, en cuanto es capaz, que se pueda separar el pensamiento del cuerpo".[12] Descartes ciertamente advierte que Hobbes no está aceptando los argumentos de sus *Meditaciones*, o no los entiende.[13] Después dice: "Y no sirve para nada decir, como lo hace allí ese Filósofo, que un pensamiento no puede ser el sujeto de otro pensamiento. Porque ¿quién sino él ha inventado alguna vez eso?"[14]

A continuación Descartes le concede a Hobbes que ningún accidente puede ser sin sustancia, pero señala que éste no ha entendido que él utiliza la palabra pensamiento tanto como acción, como sustancia.[15] Además explica, aun-

[9] AT IX, 135.
[10] *Idem.*
[11] *Idem.*
[12] AT IX, 136.
[13] Adams ("The Wax and the Mechanical Mind", en *op. cit.*) dice que Descartes rechaza rápidamente las objeciones de Hobbes y en ocasiones no las comprende, especialmente sería el caso de las cuartas objeciones hobbesianas.
[14] *Idem.*
[15] AT IX, 137.



que en las *Meditaciones* debió quedar claro, que los actos intelectuales no tienen ninguna afinidad con los actos corporales y que el pensamiento difiere por completo de la extensión. Así, respondiendo a la acusación hobbesiana de que ha separado injustificadamente el alma y el cuerpo, Descartes explica que la reflexión le ha llevado a distinguir entre dos conceptos claros de sustancias, pero que "resulta fácil reconocer, por lo que ha dicho en la sexta Meditación, si ellas no son más que una misma cosa, o si ellas son dos cosas diferentes".[16] Recordemos que en ese pasaje de las *Meditaciones* el filósofo francés había establecido la unión del alma con el cuerpo en el caso del ser humano,[17] aunque, al contrario de lo comentado a Hobbes, dicha distinción y la comprensión de dicha unión no es fácil de resolver, como se lo hará saber a Descartes, sobre esos mismos pasajes, la princesa Elizabeth de Bohemia.[18]

En la tercera de sus objeciones Hobbes insiste a Descartes que está injustificado en identificar a quién entiende con el entendimiento, pues esto "*es caer en esta manera de hablar escolástica: el entendimiento entiende, la vista ve, la voluntad quiere […] cosas que son todas oscuras, impropias y muy indignas de la nitidez ordinaria del Señor Descartes*".[19] A esto Descartes da una respuesta breve, señalando que el yo que pienso es distinto de mi pensamiento como una cosa lo es de su modo y agrega: "no veo en ello ningún lugar para la duda, ni razón para que se me acuse de oscuridad".[20] En el fondo de la discusión los pensadores

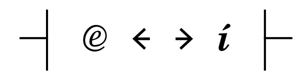
[16] *Idem*.
[17] En la Sexta meditación Descartes dice que: "La naturaleza enseña […] que no me hallo en el cuerpo únicamente como el piloto se halla en su navío, sino que estoy unido a él de la manera más estrecha, y cuasi entremezclado, hasta el punto de componer con él una unidad". AT VII, 81. Daniel Garber señala que es interesante que Hobbes no aborde directamente los argumentos de la Sexta meditación. *Cf.* D. Garber, "Descartes contra los materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica", en F. Jaran, *De la metafísica a la antropología: reinterpretando el dualismo de Descartes*.
[17] AT IX, 138.
[18] AT III, 660 y AT IV, 1.
[19] AT IX, 138.
[20] *Idem*.

argumentan desde sus perspectivas, lo que le parece claro a uno, al otro le parece oscuro.

En su sexta objeción, Hobbes retoma su tesis de que el pensamiento, al contrario de lo afirmado por su interlocutor, tiene una base material, o al menos, que considera que es de tal naturaleza que puede ser compartido tanto por hombres como por animales.[21] Descartes en el *Discurso* había establecido en el lenguaje la prueba definitoria de la ausencia del alma en los animales, y por lo tanto su radical corporalidad frente a la dualidad humana, cuestión que se reafirma en las *Meditaciones*. Hobbes, que seguramente había leído el *Discurso*, provoca al francés con la afirmación de que el pensamiento puede ser semejante en un hombre y en un animal,[22] puesto que, en su opinión, las acciones y sentimientos requieren la idea de las cosas: "porque cuando afirmamos que un hombre corre, no tenemos un pensamiento distinto del que tiene un perro que ve correr a su amo".[23] Si el perro reacciona al amo con temor, como nosotros reaccionaríamos a la visión de un león, se debería, dice Hobbes, a que se tiene la imagen de la cosa que se teme. Es cierto que los perros no pueden afirmar nada, reconoce Hobbes, pero esto no quita ni pone nada al pensamiento, a menos que creamos que los nombres que componen las afirmaciones y negaciones "son los nombres de la cosa misma que está en el espíritu de quien afirma".[24] Es decir, que haya una identidad palabra-idea.

La argumentación de Hobbes en esta objeción es incompleta, pero señala el importante problema de explicar la

[21] DISC, AT VI, 56-60.
[22] A. Defez i Martín ("Hobbes y el problema del realismo metafísico", en *op. cit.*, p. 281) explica este asunto: "Hobbes no sólo cree posible determinar los efectos y el funcionamiento de la imaginación, sino también su naturaleza. La imaginación no es otra cosa que movimiento de las partes internas del cuerpo —del cerebro—, y aquello por lo cual los contenidos mentales, procedentes del sentido, se nos presentan ordenados en series o sucesiones. No es algo exclusivo de los humanos: también los animales poseen. Y lo mismo cabe decir del entendimiento, pues el entendimiento es sólo la imaginación que surge mediante palabras u otros signos voluntarios, y los animales son capaces de entender por costumbre signos y palabras.
[23] AT IX, 142.
[24] *Idem*.

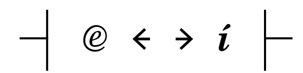


relación del lenguaje con los contenidos mentales, evidentemente teniendo de fondo una postura nominalista. En su respuesta, Descartes evita entrar en el tema y sólo le dice que es evidente que es muy distinto ver a un león, que ver a un león y temerle, así como ver a un hombre correr y afirmar que se lo ve. "Y no encuentro aquí nada que necesite respuesta o explicación".[25]

En la séptima y octava objeción Hobbes reclama a Descartes que haya afirmado en las *Meditaciones* que ha descubierto ideas que no provienen de sus sentidos sino sólo de la reflexión. En esta época Hobbes, nos dicen los comentadores, no cree que todo en la realidad tenga que ser material, pero sí afirma que las ideas sólo pueden provenir de los sentidos, así lo dice en la décimo cuarta objeción: "*La idea que nuestro espíritu concibe de triángulo proviene de otro triángulo que hemos visto, o que hemos inventado sobre las cosas que hemos visto*".[26] De esta forma, para el británico, que Descartes diga que ha conseguido la idea de Dios o de alma (o de un yo sustancial) con la reflexión es un uso impreciso, por no decir ilegítimo, del lenguaje.

Al contrario del francés, para Hobbes la idea de mí mismo proviene de mirar mi cuerpo, pues del alma no tenemos idea alguna, como tampoco se tendría de Dios. Estas concepciones dice Hobbes sólo pueden provenir de concluir, tras mirar mi cuerpo, o el funcionamiento del mundo, que hay algo que le otorga movimiento.[27] Se trata de una suerte de ideas de segundo orden. En el caso del cuerpo le llamamos alma a un principio que suponemos encerrado en el cuerpo que le hace sentir y moverse. Es decir, se trata de "concebir" el alma o Dios, pero no se puede tener una idea de éstos, como tampoco, dice Hobbes a Descartes, se puede tener una idea del Sol: "*porque se concibe mediante el ra-*

[25] *Idem*.
[26] AT IX, 150.
[27] Éste es un argumento que Hobbes retoma en el capítulo XXVII de su crítica a Thomas White de 1643, en donde explica que entes como Dios, o los ángeles no tienen una imagen en la mente debido a que no pueden percibirse. También se refiere a ello en capítulo XV de *Decive*. *Cf.* S. Duncan, "Hobbe's Materialism in the Early 1640's", en *op. cit.*, p. 11.



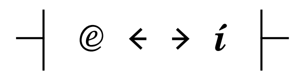
zonamiento que [el Sol] es muchas veces mayor de lo que parece a la vista; […] esta última no es la idea del Sol sino una consecuencia de nuestro razonamiento que nos enseña que la idea de Sol sería varias veces mayor si se le mirara de más cerca”.[28]

Descartes responde a Hobbes que está confundiendo su noción de idea con dibujos en la fantasía, pero que en el fondo no ha hecho más que concordar con su noción de idea, que es justamente cuando algo se captura con el entendimiento y no con los sentidos. Agrega después: "mientras este Filósofo no quiera ponerse de acuerdo conmigo en el significado de las palabras, nada puede objetarme que no sea frívolo".[29]

En la novena objeción el inglés continúa con sus comentarios a las *Meditaciones*; es ya evidente que su argumentación no se ajusta a las premisas cartesianas.[30] Hobbes señala que así como no hay idea de Dios ni de alma, tampoco la puede haber de sustancia, cuya idea Descartes había considerado con mayor realidad objetiva que las ideas de otras cosas: "[…] en tanto que es una materia capaz de recibir diversos accidentes y está sujeta a los cambios de éstos, es percibida y probada por el razonamiento; pero ella sin embargo no es concebida, o no tenemos de ella ninguna idea. […] ¿cómo se puede decir que las ideas que nos representan sustancias son algo más y tienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes?"[31]

Antes de revisar la respuesta de Descartes debemos anotar que los comentadores señalan que cuando Hobbes dice que no hay idea de algo no quiere decir que esto no exista, sino que se concibe a través de la reflexión y no a través de los sentidos, al menos eso parece ser su propuesta en este

[28] AT IX, 143.
[29] *Idem.*
[30] Cuestión que, por otro lado, nos hace preguntarnos cuál es en el fondo el origen de las discusiones, pues es cierto que Hobbes en lugar de refutar puntualmente los argumentos aprovecha para exponer sus propias ideas, lo que probablemente haría pensar a Descartes que se encuentra en un diálogo de sordos, donde se está dejando a un lado su obra y se aprovecha el foro para otros fines.
[31] AT IX, 144.



periodo. ¿Pero entonces Hobbes admite la existencia de la sustancia pero no el conocimiento de ésta? La brevedad de las objeciones no nos permite encontrar una respuesta definitiva a esta pregunta. Mientras tanto, Descartes encuentra la crítica de Hobbes como la prueba de que el inglés no ha comprendido su filosofía. Le responde aclarando que las ideas de sustancias son más completas, porque éstas son más que los modos, y si una sustancia fuese infinita tendría más realidad, "lo cuál de por sí es tan obvio, que no hay necesidad de aportar una explicación más amplia".[32]

Finalmente, en su penúltima objeción Hobbes reclama a Descartes haber recuperado el mundo material bajo la premisa de que *Dios nunca nos puede engañar*, pues se trata, en su opinión, de una premisa débil. Para Hobbes es evidente que Dios podría engañarnos como el médico engaña al paciente si es necesario para su salud. La ruta, por tanto, para sostener la realidad del mundo material, podemos intuir, debía ser otra para el inglés, por ejemplo, que no se pueden explicar los contenidos mentales sin los cuerpos del mundo. En su respuesta, Descartes afirma que de lo que él ha escrito no se sigue que nunca podamos ser engañados, sino solamente que no puede haber una voluntad de engañar en Dios.[33]

Reflexión final

La serie de objeciones y respuestas que hemos expuesto nos han permitido observar las dificultades que existen para considerar a la modernidad filosófica como un bloque de ideas homogéneo compartido por los pensadores, incluso cuando hay importantes puntos en los que sus proyectos coinciden. En el caso de Descartes y Hobbes sabemos que ambos buscan alejarse de las explicaciones aristotélicas tradicionales y crear las bases para la nueva ciencia que

[32] *Idem.*
[33] AT IX, 152.

dé cuenta de manera efectiva de cómo está conformada la realidad, el conocimiento y la propia constitución humana. Sus principios, sin embargo, son incompatibles en importantes puntos, por ejemplo en la concepción que tienen de la sustancia y en el uso de ésta como vía explicativa; también difieren respecto a la inmaterialidad del pensamiento y la ruta escéptica como método de afinar el conocimiento tanto del mundo material como el de la metafísica.

La inexistencia de un lenguaje común es una de las razones que impiden la construcción de un diálogo amplio, cuestión que ejemplifica de las dificultades que tuvieron los pensadores de la modernidad temprana para dialogar entre ellos y dar a conocer sus ideas a sus contemporáneos.

Finalmente, hemos insistido que en ocasiones es muy difícil establecer, sobre todo en el caso de Hobbes, qué es exactamente lo que quiere decir con sus breves y a veces ambiguos argumentos, especialmente si tomamos en cuenta que es un pensador en un momento de formación. Es plausible, como dice Stewart Duncan, que en los primeros años de la década de 1640 el pensador británico no fuese todavía un materialista, por lo que los reclamos a Descartes no provienen porque Hobbes piense que el pensamiento es material, o que no existen las cosas inmateriales. Se trata en cambio de una postura epistemológica en la que Hobbes quiere establecer el proceso en el que se forman las ideas; propone un sensualismo como criterio epistemológico, lo que ciertamente era incompatible con el asombro cartesiano que en la reflexión había descubierto la libertad del pensamiento y su autonomía respecto a la materia.

El materialismo organicista de Margaret Cavendish*



Viridiana Platas Benítez
Universidad El Bosque, Colombia,
Departamento de Humanidades
vplatas@unbosque.edu.co

Abstract: This paper explains the materialistic natural philosophy of Margaret Cavendish through the exposition of the organic materialism's development in the works of the philosopher, in order to show that although they supposed contradictions, her ideas are consistent. Thus this paper explores the consequences of the organic materialism for Cavendish's epistemology.

Introducción

La filosofía natural de Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle (1623-1676), no fue tomada en serio ni por sus contemporáneos, ni por la filosofía posterior. No le bastó ser uno de los miembros activos del Círculo de Newcastle,[1] ni ser la primera mujer en asistir a una sesión de la Royal Society para ser admirada o respetada entre los intelectuales del siglo XVII y los siglos venideros.

* Este texto es producto tanto del proyecto PAPIIT UNAM IN 401614, como del Proyecto Solidario HF03012018, "Filosofía experimental en el siglo XVII, nuevas relaciones y contexto", del Grupo ANALIMA del Departamento de Humanidades de la Universidad El Bosque. Agradezco la generosa, pertinente y minuciosa revisión de la doctora Silvia Manzo a este trabajo.

[1] Durante la Guerra civil, algunos intelectuales y nobles que apoyaban a Carlos I se exiliaron en París de 1645 a 1648. Entre ellos estaban los hermanos Cavendish, William y Charles, quienes por su iniciativa fundaron el Círculo de Newcastle, al cual perteneció Thomas Hobbes, Kenelm Digby y Walter Charleton, y que estableció contacto con René Descartes, Pierre Gassendi y Marin Mersenne.

Afirma Eilleen O'Neill que "de los seiscientos cincuenta libros en inglés publicados por mujeres entre 1640 y 1700, cerca de una docena son trabajos originales de Cavendish",[2] y contando las reediciones, sus obras suman un total de veintiuna. Autora prolífica, quien, como la Décima Musa, incursionó en diversos géneros literarios como prosa, poesía, novela y teatro, también se encargó de la biografía de su esposo el Duque de Newcastle, William Cavendish, además de su autobiografía.

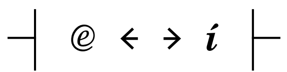
Sin embargo, y como era natural para las mujeres de la época, careció de educación formal, pese al entusiasmo de su esposo y su cuñado por proveerle de un ambiente intelectual estimulante; no tuvo un preceptor propio —como Lady Conway— pero sí un ímpetu que le condujo a revisar la vanguardia filosófica y, en su momento, la condujo a criticarla. Así, ni el aristotelismo, ni el platonismo, ni el atomismo modernos permanecen incólumes ante el análisis de la filósofa.

El presente trabajo se centra en el materialismo organicista de Cavendish, propuesta polémica considerada tanto en su época como en la actualidad como contradictoria y asistemática. Sin embargo, sostengo que no existe tal contradicción, y que dicha incoherencia es aparente, pues más bien debe considerarse como el producto de un ejercicio de autocrítica que sirve de espejo a la vez para mostrar las limitaciones de las propuestas de sus contemporáneos. Para mostrar lo anterior, me centraré en el desarrollo del concepto de materia en algunas de las obras de filosofía natural de Cavendish, lo cual también me permite esbozar algunas de sus consecuencias epistemológicas.

1. Cavendish vs. *Cavendish*

Frecuentemente se ha hablado del carácter crítico de la filosofía moderna, pero escasamente se ha observado un

[2] Eillen O' Neill, *Introduction,* en Margaret Cavendish*, Observations upon experimental philosophy,* Cambridge, p. xi.



ejercicio de revisión propio que implique la formulación deliberada de tesis contrarias a lo que el autor previamente ha establecido.

Éste es el caso de *An argumental discourse,* que aparece en *Observations upon experimental philosophy* (1666), obra que contribuye a los debates de la época en torno a los métodos, límites y alcances de la naciente filosofía experimental. Si bien la apuesta crítica se dirige a los fundamentos de la lógica experimental de Robert Hooke o Henry Power, es sugente que en *An argumental discours*e la Duquesa de Newcastle exponga y contraponga sus "concepciones anteriores" con sus "concepciones actuales", todas ellas concernientes a los atributos de la materia, la definición del movimiento, la percepción y el conocimiento, y la relación entre Dios y el mundo.

Cabe destacar que este ejercicio argumentativo, al igual que las tesis presentadas en los textos de filosofía natural de la autora, han sido considerados como evidencia de las contradicciones de las propuesta de Cavendish, y que su pensamiento se distingue por su irracionalidad y asistematicidad deliberada.[3]

Al respecto, considero que esta lectura no es adecuada, pues si bien sí es posible encontrar contradicciones en el desarrollo de las tesis sobre la materia en las distintas obras de Cavendish, es evidente que su obra se sostiene sobre un mismo hilo conductor: la idea de una materia organizada y autorregulada, a saber, un materialismo organicista, y que, la aparente contradicción existente en sus obras es

[3] Esta idea es principalmente sostenida por Eve Keller, en "Producing Petty Gods: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Science", en *ELH*, vol. 64, núm. 2, p. 258, y por Jay Stevenson en "The Mechanist-Vitalist Soul of Margaret Cavendish", en *Studies in English Literature*, *1500-1900*, vol. 36, núm. 3, p. 540. Por su parte, Denise Tileryen ("English Them in the Easiest Manner You Can...", en *Rhetoric Review*, vol. 26, núm. 3, p. 270) sostiene que la filosofía de Cavendish argumenta en contra de los métodos y sistemas de la época a través de un estilo retórico cuyo objetivo es la divulgación de sus ideas más allá de los círculos intelectuales masculinos. Este uso retórico se manifiesta en su trabajo literario, donde la facultad imperante es la "imaginación" (*fancy*) más que la razón, y el libre juego de la ideas que la sistematicidad. Al respecto, considero que si bien existe evidencia clara del papel que juega la imaginación para la formulación de nuevas ideas, para Cavendish la filosofía natural tiene un punto arquimédico: la razón. Esto se puede constatar como el fundamento de la filosofía especulativa y, por ende, de su crítica al programa experimental.

producto del desarrollo y maduración de los términos de una propuesta filosófica coherente.[4]

En ese sentido, el ejercicio desarrollado en *An argumental discourse* sugiere una argumentación autocrítica, que no sólo nos muestra las opciones visibles en ese momento para entender a la materia, sino que señala qué consecuencias tendría acoger cualquiera de ellas para un sistema de filosofía natural.

El materialismo organicista de Margaret Cavendish sostiene que la materia está compuesta de distintos grados de percepción y sensación, que van de la materia activa hasta la inactiva. En *An argumental discourse* discute su "antigua concepción", precisamente el materialismo organicista, y se inclina por una postura "nueva" basada en un vitalismo de la materia.

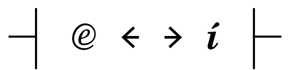
En ese sentido, desde el vitalismo se cuestiona ¿cómo es posible que aquella materia que no tiene movimiento interno propio pueda moverse? Responde la filósofa:

> Porque dicen [las concepciones actuales], si [la materia] es movida, debe ser movida por su propio movimiento o por la parte animada de la materia. Por su propio movimiento no se puede mover, porque no tiene ninguno: pero si es movida por el movimiento de la [parte] animada, entonces la animada debe por necesidad transferirle movimiento; esto es, siendo incapaz de moverse por un movimiento innato, debe moverse por la comunicación del movimiento.[5]

Si se mantiene esta postura es menester precisar cómo se efectúa el movimiento de la parte inanimada: ¿realmente es inherente al movimiento de los cuerpos? o acaso ¿la parte activa conduce a la inactiva?, como un caballo que *traslada* a su jinete o un hombre que *mueve* una vara de madera.

[4] Esta postura también es defendida por Emma Wilkins en "'Exploding' inmaterial substances: Margaret Cavendish's vitalist-materialist critique of spirits", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, 5.

[5] Margaret Cavendish, *Observations upon experimental philosophy*, pp. 26-27. En adelante, las traducciones son mías.



La cuestión nos remite a los *Principios de la filosofía* de Descartes, donde el movimiento se define como "la traslación de una parte de la materia o de un cuerpo de la vecindad de los que contactan inmediatamente con él y que consideramos como en reposo a la vecindad de otros".[6] En ese sentido, la afirmación de Cavendish sigue la línea cartesiana, a saber, el movimiento está en el móvil y no en el que mueve, en razón de que no le es propio mover, sino ser movido.

Con todo, la nueva formulación de la visión de la materia no cede a la idea de mezclar materia animada e inanimada; por ello, es mejor distinguir entre grados de densidad y rarificación en la materia, lo cual permite entender por qué hay movimientos más lentos y más rápidos: "Mis pensamientos actuales replican que el ejemplo esgrimido de la vara trasladada no nos satisface todavía; porque dicen, supongamos que la vara tenga su propio movimiento, aunque no sea movimiento visible, exterior, local y progresivo, como el de los animales…"[7] En apariencia, Margaret Cavendish propone un animismo de la sustancia material, en el cual además de proponer la existencia del movimiento de traslación, también se instituye la presencia de imperceptibles movimientos presentes en cada una de las partes del cuerpo, mismos que tienen origen en la misma materia.[8]

Como puede apreciarse, esta explicación simplifica la visión anterior de la autora donde se distinguen distintos modos de la materia según su inactividad o su grado y tipo de actividad, mientras que el vitalismo opta por un solo tipo de materia: materia activa.

[6] *Principios*, II, 25, p. 88.
[7] *Ibid*. p. 28.
[8] Usando los términos de Lady Conway, Cavendish describe el *movimiento local* y la *acción vital*. Con todo, es muy probable que Conway no haya conocido a la Duquesa salvo por los comentarios de More, como en la carta de marzo 1664-65. Según Sara Hutton ("In dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's natural philosophy", en *Women's Writing*, 4:3, p. 114), Cavendish obsequió a More sus *Poems and Fancies* y sus *Philosophical Letters*. Es probable que Conway leyera este último.

Cabe recordar que para la epistemología mecanicista la percepción sensible se explica a través del choque de partículas impactando el cuerpo; sin embargo, el problema de la traducción de lo físico a lo inmaterial es un tanto endeble: decir que los impactos sobre el cuerpo producen imágenes es como querer crear un *ángel de piedra*.[9]

Considero que en el siglo XVII el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo no sólo se decanta sobre el modo en que dos sustancias tan distintas actúan (pues esto queda resuelto en tanto que finalmente, sólo tenemos la experiencia de y desde la unión entre ellas),[10] sino que ello implica la cuestión de la *naturaleza* de los contenidos del entendimiento, a saber, siendo éstos imágenes deben provenir de condiciones que le sean afines.

De esa manera, según la nueva explicación de la Duquesa, si la materia posee el atributo del movimiento intrínseco es plausible atenuar el problema de la traducción de los estímulos físicos a contenidos intelectuales. Con todo, la propia Cavendish formula una objeción desde el materialismo organicista: si la materia entera es eminentemente activa, "¿cómo es que los niños no caminan tan pronto nacen? Además, si la parte de la materia con movimiento propio es de dos grados, sensitiva y racional, ¿cómo es que los niños no hablan antes de aprender? Y si es perceptiva, ¿cómo es que los niños no entienden tan pronto nacen?"[11]

Sin embargo, postular la idea de una materia activa con grados de sensación y de racionalidad resolvería el problema de la naturaleza de los contenidos, pero abriría la disyuntiva entre disposición innata y los contenidos innatos, cuya respuesta no es señalada en este texto.

Con todo, y tras analizar el carácter continuo o discontinuo de la materia, y la presencia de Dios en la naturaleza, la filósofa cierra esta querella con la siguiente afirmación:

[9] Ejemplo utilizado por N. Malebranche en la *Recherche de la verité*. L. III, II, III, para ilustrar la incompatibilidad de las ideas con una causa material.
[10] *Cf.* Carta de Descartes a Elisabeth de Bohemia del 21 de mayo de 1643.
[11] Cavendish, *Observations upon experimental philosophy*, p. 29.

"todas las partes racionales de mi mente, se inclinan hacia mis concepciones anteriores, las cuales parecen más probables que aquellas de las últimas".[12]

Hasta aquí hemos apreciado cómo es que Cavendish parece abandonar el materialismo organicista por un vitalismo materialista, no obstante, la filósofa regresa a su punto de partida inicial. Con todo, es importante entender que este itinerario no sólo responde a las posibilidades existentes en su propio sistema, sino también a las posibilidades existentes en el clima intelectual de su tiempo. Para comprender mejor lo anterior, considero pertinente hacer una breve revisión de los matices existentes en el desarrollo del materialismo organicista entre 1655 y 1664, lo cual nos permite entender mejor la integración de éstos en el texto previamente analizado y en la consolidación del materialismo organicista como la idea de sustancia imperante en la filosofía natural de Margaret Cavendish.

2. El fundamento materialista de la filosofía de Margaret Cavendish

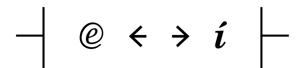
Toda aproximación a la filosofía de Cavendish tiene como punto de partida su visión materialista del mundo natural. Sin embargo, es importante apreciar que esta postura, a pesar de tener un hilo conductor coherente a lo largo de la producción filosófica de su autora, sí presenta algunos matices. Considero importante señalarlos, en razón de que ello proporciona consistencia al materialismo organicista de Cavendish, el cual es nada menos que la base de su crítica a la filosofía experimental. De esta manera, el materialismo como fundamento de la filosofía de Cavendish es claramente señalado en el Prefacio de *Philosophical Letters* de 1664:

[12] *Ibid.* p. 42.

> Primero: que la Naturaleza es infinita, y la eterna sierva de Dios: Segundo, que ella es corporal, y en parte auto-moviente, divisible y compuesta; que en toda y en cada criatura particular, así como toda percepción y variedad en la Naturaleza, está hecha por auto-movimiento corpóreo, el cual denomino materia sensitiva y racional, el cual es vida y conocimiento, sensación y razón. Otra vez, que esas partes sensitivas y racionales de la materia son las partes de la Naturaleza más puras y sutiles en tanto que partes activas, partes cognoscentes, pensantes y prudentes, [además de] partes diseñadoras, arquitectónicas y trabajadoras, no la Vida y el Alma de la Naturaleza, y que no hay parte de la naturaleza sin esta vida o alma; que no solamente los animales, también los vegetales, minerales y elementos, y lo que más hay en la naturaleza, está dotado con esta vida y alma, sensación y razón: y porque esta vida y alma es una sustancia corpórea, es dividible y compuesta; porque divide y remueve partes de partes, así como también compone y une partes a partes, y trabaja en un movimiento perpetuo sin descanso; acciones mediante las cuales ninguna criatura puede desafiar a una vida o alma particular en sí misma, sino que cada criatura puede tener[,] gracias más a su naturaleza divisible y compuesta de esta materia auto-movible que a almas y vidas naturales.[13]

Esta extensa cita marca los elementos centrales del materialismo organicista, e inclusive su ubicación en el contexto filosófico moderno, pues es importante advertir al lector que *Philosohical Letters* es un texto crítico hacia el dualismo sus-

[13] Cavendish, *Philosophical Letters*, sin paginación: "First, That Nature is Infinite, and the Eternal Servant of God: Next, That she is Corporeal, and partly self-moving, dividable and composable; that all and every particular Creature, as also all perception and variety in Nature, is made by corporeal self-motion, which I name sensitive and rational matter, which is life and knowledg, sense and reason. Again, That these sensitive and rational parts of matter are the purest and subtilest parts of Nature, as the active parts, the knowing, understanding and prudent parts, the designing, architectonical and working parts, nay, the Life and Soul of Nature, and that there is not any Creature or part of nature without this Life and Soul; and that not onely Animals, but also Vegetables, Minerals and Elements, and what more is in Nature, are endued with this Life and Soul, Sense and Reason: and because this Life and Soul is a corporeal Substance, it is both dividable and composable; for it divides and removes parts from parts, as also composes and joyns parts to parts, and works in a perpetual motion with | out rest; by which actions not any Creature can challenge a particular Life and Soul to it self, but every Creature may have by the dividing and composing nature of this self-moving matter more or fewer natural souls and lives".



tancial y el mecanicismo cartesiano, el mecanicismo y la teoría de percepción hobessiano, la pneumatología moreana y el animismo de la química paracelsista de J. B. van Helmont.

Por ello, cada uno de los temas antes transcritos deben vislumbrarse con un objetivo específico: el de trazar la línea más adecuada de explicación del mundo natural, a través de un análisis puntual y crítico de la opiniones de sus contemporáneos.[14] En ese sentido, también debe entenderse el papel que desempeñó el atomismo en los *Philosophical Fancies* (1653) como modelo explicativo, el cual es reemplazado en *Philosophical and physical opinions* de 1655, en razón de que:

> No puedo pensar que la sustancia o la materia infinita es solamente un cuerpo de polvo, tal como los pequeños átomos, y que no hay solidez, sino la que éstos producen, tampoco cambio o variedad, sino en tanto se mueven, como simplemente volando alrededor como el polvo y las cenizas, que son sopladas con el viento, lo que me hace pensar que producirían tales incertidumbres, tales figuras desproporcionadas y creaciones confusas como si hubiera un infinito y eterno desorden…[15]

Al respecto, puede señalarse que el atomismo en la temprana filosofía de Cavendish responde al contexto de la filosofía natural en las primeras décadas del siglo XVII; en

[14] Así, pese a la insistencia de Cavendish por señalar que su filosofía es producto únicamente de su mente y que sus conceptos no se relacionan de ningún modo con la de sus contemporáneos, no debe caerse en la tentación de leer la filosofía de Cavendish de modo aislado a la filosofía de Hobbes, Descartes, More, Glanvill, Hooke, J. B. van Helmont, etcétera, pues, en especial, *Philosophical Letters* invitan al debate y a la reconstrucción de un momento histórico en el desarrollo de la ciencia moderna. *Vid.* S. Hutton, "In dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's natural philosophy", en *op. cit.*; E. Wilkins, "'Exploding' immaterial substances: Margaret Cavendish's vitalist-materialist critique of spirits", en *op. cit.*, y Emma Wilkins, "Margaret Cavendish and the Royal Society", en *Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science*, 68.

[15] Cavendish, *A condemning treatise of atomes,* en *Philosophical and Physical Opinions*, sin paginación: "I Cannot think that the substance of infinite matter is onely a body of dust, such as small atoms, and that there is no solidity, but what they make, nor no degrees, but what they compose, nor no change and variety, but as they move, as onely by fleeing about as dust and ashes, that are blown about with winde, which me thinks should make such uncertainties, such disproportioned figures, and confused creations, as there would be an infinite and eternal disorder…"

efecto, su función en el desarrollo de la nueva ciencia es fundamental, pues la revitalización del epicureísmo constituyó un modelo explicativo que permitió establecer las bases del comportamiento de la materia.[16]

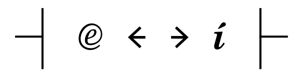
De esta manera, la explicación escolástica del movimiento del mundo natural como actualización de formas, que promovía la explicación de *por qué* se ejecuta el movimiento, pasó con el atomismo a la explicación del *cómo* se ejecuta los movimientos, la organización y hasta apariencia de la materia.

En ese sentido, Cavendish y sus contemporáneos se sumaron a la tendencia de proveer una explicación estructural,[17] no obstante, la indagación sobre las operaciones de la materia requiere de un elemento que cohesione y ordene a la naturaleza; dicho componente sólo puede encontrarse en el presupuesto de la unidad y orden del mundo natural. Esta tesis configura el núcleo de la separación del modelo atomista de explicación,[18] pues para la Duquesa

[16] *Vid*. Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*.

[17] Steven Nadler define: "Structural explanations account for the properties or behaviour of a complex entity 'by alluding to the structure of that entity', where 'structure' refers to 'a set of constituent entities or processes and the relationship between them'. The resulting explanation is causal, since the structure alluded to is considered the cause of the properties or behaviour being explained. Mechanical explanations are 'structural' in so far as the phenomenon is causally explained by linking it (through laws of nature) to a structure of insensible particles, to an arrangement of minute bodies related to each other by position and motion, rather than to some single entity or to a number of entities considered individually. Because, however, the structures employed in mechanical explanations are inaccessible to observation, given the minute and insensible size of their constituent entities, any account of the mechanical cause of a phenomenon must necessarily be more or less hypothetical". S. Nadler, "Doctrines of explanation in late scholasticism and in the mechanical philosophy", en D. Garber y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, p. 520.

[18] Deborah Boyle ofrece una reconstrucción puntual del atomismo temprano de Cavendish y su posterior detracción. En razón de la evidencia existente Boyle señala que "Given these expressions of skepticism and her description of the poems as 'fiction', we cannot asume that Cavendish was presenting atomism as true scientific theory". D. Boyle, "Margaret Cavendish's Nonfeminist Natural Philosophy", en *Configurations*, 12, 2, p. 197. Sin embargo, esto no parece criterio suficiente para el abandono de esta postura, por lo que proponemos atender también a la búsqueda Cavendish por sostener el orden y regularidad en el mundo natural que, en apariencia, el atomismo no podía proporcionar. Por otra parte, cabe destacar las implicaciones que tiene la idea de orden y regularidad en la naturaleza para la idea de la política y la organización social de Cavendish. *Cf.* Ian Lawson, "Bears in Eden, or, this is not the garden you're looking for: Margaret Cavendish, Robert Hooke and the limits of natural philosophy", en *British Journal of History of Philosophy*, vol. 48, 4.



> [...] seguramente tales figuras errantes y confusas nunca podrían producir tales efectos infinitos; tales composiciones raras, tales figuras varias, tales tipos diversos, tales constantes continuidades de cada tipo, tales reglas exactas, tales leyes indisolubles, tales decretos fijos, tal orden, tal método, tal vida, tal sensación, tales facultades, tal razón, tal conocimiento, tal poder, lo cual me hace condenar la opinión general de los átomos, aunque no mis opiniones particulares sobre las figuras, que los átomos largos producen aire, los redondos agua, los cuadrados lisos tierra; […].[19]

Por ello, la explicación del mundo natural implica necesariamente concebirlo bajo un principio regulativo inherente a la materia, mismo que asegura su unidad, regularidad y orden. Es así que la idea de naturaleza implica una noción de sustancia homogénea, en este caso, materia homogénea de magnitud infinita, en la cual todas las determinaciones particulares de forma, tamaño, peso y espesor se producen por su movimiento interno:

> La razón por la que no hay una confusión en la naturaleza, sino un curso ordenado en ella, es que la materia eterna siempre es una y la misma: porque aunque hay infinitos grados, la naturaleza de la materia nunca cambia. Pero toda la variedad está hecha de acuerdo con los varios grados, y los varios grados mitigan y en algún sentido producen una igualdad en el infinito; así es como no son los varios grados de la materia, que luchan entre ellos, sino los varios movimientos los que los conducen unos contra otros.[20]

[19] Cavendish, *A condemning treatise of atomes,* en *Philosophical and Physical Opinions*, sin paginación: "But surely such wandring and confused figures could never produce such infinite effects; such rare compositions, such various figures, such several kindes, such constant continuance of each kinde, such exact rules, such undissolvable Laws, such fixt decrees, such order, such method, such life, such sense, such faculties, such reason, such knowledge, such power, which makes me condemn the general opinions of atoms, though not my particular opinions of the figures, that the long atoms make air, the round water, the flat square earth; […]".

[20] Cavendish, *Philosophical Opinions*. p. 5: "The Reason, that there is not a *Confusion* in *Nature,* but an orderly Course therein, is, the *Eternal matter* is alwayeso*ne,* and the *same:* for though there are *Infinite degrees,* yet the *Nature* of that *Matter* never alters. But all variety is made according to the several *Degrees,* and the several degrees do palliate and in some sense make an *Equality* in *infinite;* so as it is not the *several degrees* of *matter,* that strive against each other, but *several motions* drive them against one another".

Para 1655 ya se cuestionaba la eficacia del modelo mecanicista con relación al origen del movimiento. La tesis teológica cartesiana, a saber, que Dios había creado al mundo y al movimiento al mismo tiempo,[21] no parecía suficientemente convincente para quienes buscaban entender este fenómeno sin recurrir a elementos trascendentes. De ese modo, la necesidad de pensar un modelo de materia viva que no tenga fundamentos teológicos se convierte en uno de los temas preeminentes de la filosofía de Cavendish.

3. Los vestigios animistas en Philosophical and physical opinions *(1655)*

Para entender el organicismo en la visión materialista de Cavendish debe tenerse en consideración el contraste entre la postura de la primera edición de *Philosophical and physical opinions* y la sostenida más adelante en *Grounds* y en *Observations*. Mientras que en las últimas obras mencionadas se enfatiza la tesis de la materia mixta, en la obra de 1655 se aprecia una postura con rasgos animistas.

Se puede especular que el motivo de esta posición no sólo se debe al conocimiento que Cavendish tenía de la medicina antigua, en especial de los tratados hipocráticos y galénicos,[22] también puede entenderse como un modelo de explicación viable para el problema del inicio del movimiento sin recurrir al creacionismo.

De este modo, en estos primeros planteamientos la filósofa sostiene que si bien toda la naturaleza es material, existe una materia sutil y activa, que inclusive puede "comparar [*similizing*] al espíritu": la materia innata. Ésta es definida como:

[21] *Principios*, II, 36, p. 96.

[22] *Cf. An epistle to justifie the Lady Newcastle, and truth against falshood, laying those false, and malicious aspersions of her, that she was not authour of her books*, en *Philosophical and Physical Opinions*, sin paginación.

> Los espíritus o esencias en la Naturaleza son como el mercurio: considero [que] éstos son fluidos, se dividirán en cuerpos esféricos, corriendo alrededor, aunque éstos no sean de un tamaño [*Quantity*] tan pequeño, y aunque son esféricos, aquellas figuras que [se] producen por movimientos diversos y sutiles, pueden diferenciarse diversa e infinitamente.
>
> Esta materia innata es un tipo de dios o dioses para la parte sosa de la materia, teniendo poder para formarla, como le plazca, y ¿por qué no, cada grado de materia innata ser como diversos dioses, y un movimiento tan fuerte ser un dios para el más débil, y así tener un infinito y eterno gobierno?[23]

El elemento activo rápidamente es relacionado a los procesos orgánicos. De ese modo, se comienza a perfilar la identificación entre vida, movimiento y percepción que será clave para la tesis de la materia mixta. La vida se define entonces como "el extracto o espíritu de la materia común",[24] responsable de los "movimientos comunes de la materia" como la atracción, retención, digestión y expulsión;[25] estas operaciones básicas de los organismos tienen como función explicar la capacidad que tienen todo cuerpo en general de realizar de manera autónoma su organización y conservación.

Lo anterior no sólo permite a la filósofa establecer las bases de sus observaciones sobre el comportamiento de

[23] *Ibid.*, p. 6: "The *Spirits,* or *Essences* in *Nature* are like Quick-silver: for say it be *fluid,* it will part into little *Sphaerical Bodies,* running about, though it be nere so small a Quantity: and though they are *Sphaerical,* yet those *Figures* they make by several, and subtle motion, may differ variously, and Infinitely.This *innate matter* is a kinde of *god* or *gods* to the *dull part of matter,* having power to form it, as it please, and why may not every degree of *Innate matter* be as several *gods,* and so a *strong motion* be a god to the *weaker,* and so have an *infinite,* and *Eternal Government?*"

[24] *Ibid.*, p. 7: "Life is the Extract, or spirit of common matter: this extract For when Matter comes to such a degree, degree, it quickens. quickens. is Agile, being alwayes in motion; for the Thinnesse of this matter causes the subtilty of the Quality, or property, which quality, or preporty is to work upon all dull Matter. This Essence, or life, which are Spirits of sense, move of themselves: for the dull part of Matter moves not, but as it is moved thereby".

[25] *Idem*. "*Attractive* is that which we call *Growth,* or *youth. Retentive,* is that we call *strength. Digestive* is that we call *Health,* that is an equal distribution of parts to parts, and agreeing of those spirits. *Expulsive* is that which we call *Death,* or *decay*".

los cuerpos, la sintomatología de las enfermedades y los posibles remedios para éstas, sino también configura los elementos básicos para su concepción de la percepción sensible y las operaciones de la mente.

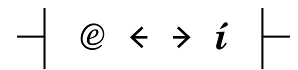
La Duquesa de Newcastle clasifica los movimientos de los espíritus en dos: internos y externos. A su vez, estos movimientos se distinguen en razón del sujeto que los ejecuta, a saber, animales o vegetales. De ese modo, entre los movimientos externos de los animales refieren a su posición, traslación o situación, mientras que los movimientos internos refieren a operaciones epistemológicas que van desde la imaginación, la innovación, el juicio y las pasiones.[26]

Estas distinciones nos conducen a su idea de "mente", siendo ésta "el espíritu de los espíritus", también conocidos como espíritus racionales, que se distinguen de los espíritus sensitivos en razón del tipo de operación que les corresponde. Así, mientras que los espíritus sensibles se encargan de realizar la organización más elemental de la materia, los espíritus racionales se encargan de orquestar dicha organización.

Hasta aquí, el lector atento notará la tensión existente en la base metafísica de la filosofía natural de Cavendish, pues, si en su planteamiento inicial declara la composición material de la naturaleza, ¿por qué recurre ahora a cierta idea de 'espíritu'? Considero clara la intención de introducir este elemento: el espíritu, alma o *pneuma* tradicionalmente había sido el modelo de explicación de los procesos fisiológicos.

En esa medida, si la búsqueda de un principio organizativo inherente a la materia era preeminente, lo más viable fue sostener una noción de 'espíritu' compatible con la

[26] *Ibid.*, p. 11: "The *external motions* of *Animals* are, running, turning, wind|ing, tumbling, leaping, jumping, shoving, throwing, dart|ing, climbing, creeping, drawing, heaving, lifting, carrying, holding, or staying, piercing, digging, flying, swimming, di|ving. The *Internal motion,* is, contriving, directing, examin|ing, comparing, or judging, contemplating, or reasoning, ap|proving or disapproving, resolving. From whence arise all the *Passions,* and several *Dispositions.* These, and the like, are the *visible Internal motions* in *Animals.* The *Internal motions* of *Vegetables,* and *Minerals,* are in operation; As, contracting, dilating; which is *Attractive, Reten|tive, Digestive, Expulsive.* The *Vegetables External motion,* is, increasing, decreasing, that is, enlarging, or lasting; although there may be *matter* not moving, yet there is no *matter,* which is not moved".



propia materia; en esta medida, la oposición entre espíritu activo y materia pasiva se matizaba con esta idea de *materia sutil* e inclusive, con la idea de mente como "espíritu de los espíritus".

Lo interesante de esta observación es que cuando se habla de "materia con atributos del espíritu" finalmente se está incurriendo en imprecisiones que corren el riesgo de caer en una contradicción al absurdo. Margaret Cavendish identificó perfectamente esta tensión en su filosofía y es por eso que en las obras de los años posteriores se omite por completo cualquier referencia a los 'espíritus'; además la negación del componente espiritual es un hilo conductor importante en la edición de 1663 de *Philosophical and physical opinions*. Bajo esa perspectiva puede comprenderse mejor la idea de la naturaleza mixta.

4. Materia y conocimiento: la naturaleza mixta

Como se ha revisado, para Margaret Cavendish la unidad de la naturaleza sólo puede entenderse a partir de su constitutivo material. De esta manera, la naturaleza *es* materia con movimiento interno y conocimiento propio; sin embargo, la materia entera no tiene todos estos atributos a la vez, pues también existe la materia inanimada. La materia animada y la inanimada se encuentran mezcladas, y por ello, la primera *mueve* a la segunda. Así, nos dice Cavendish que:

> Toda la materia es parte animada y parte inanimada, y toda la materia está en movimiento o es movida, y no hay parte de la naturaleza que no tenga vida y conocimiento, porque no hay parte de la materia que no tenga mezcla de materia animada e inanimada; y aunque la materia inanimada no tenga movimiento, ni vida ni conocimiento por sí misma, como tiene la animada, sin embargo estando ambas tan cercanamente unidas y mezcladas en un cuerpo, la inanimada también mueve a la animada, aunque no de la misma forma.[27]

[27] Cavendish, *Observations upon experimental philosophy,* pp. 25-26.

En estos momentos, el amable lector seguramente ya ha notado la perplejidad aquí planteada, es decir, la estipulación de una materia inanimada que sí se mueve; con todo, cabe aclarar que el carácter del movimiento de este tipo de materia no se explica únicamente apelando al movimiento de traslación; tampoco se explica mediante la transmisión por choque, pues la idea de que la materia inanimada *reciba* movimiento de la animada es inviable, ya que si fuera capaz de *recibir movimiento* y por tanto, *conservarlo*, ya no sería inanimada, lo cual es otra contradicción en términos.

Entonces, ¿qué tipo de movimiento le corresponde a este tipo de materia? Antes de contestar esta pregunta, debe explicarse los tipos de movimientos existentes en la naturaleza infinita: el movimiento propio infinito (*infinite self-motion*) y el conocimiento propio infinito (*infinite self-knowledge*). A su vez, éstos se subdividen en infinitos movimientos particulares (*infinite particular self-actions*) e infinitos conocimientos particulares (*infinite particular knowledges*).[28]

Los conocimientos particulares, a su vez, se dividen en conocimiento de sí mismo, conocimientos de sus propias acciones y conocimientos externos o de otras partes y acciones, lo cual propiamente es para la filósofa la definición de percepción. La percepción, afirma, tiene su origen en el movimiento propio, el cual es de dos tipos, racional y sensitivo.

Por otra parte, según el criterio mecanicista, el principio de individuación radica en los movimientos de las partes de la materia, es decir, los infinitos movimientos particulares, regidos por los infinitos conocimientos particulares, constituyen los cuerpos individuales.

Así, la naturaleza tiene una extensión infinita con un número de partes también infinita; además, las partes de la mezcla material son precisamente modificaciones de figuras y tamaños. Es interesante notar la insistencia de Cavendish por mos-

[28] *Ibid.*, p. 137.

trar el carácter continuo de la materia, pues en sus *Poems and fancies* de 1653 su postura era abiertamente atomista.[29]

Como hemos visto, el cambio de modelo no debe tomarse como un capricho intelectual: Cavendish se adapta a los cambios de la época y el uso de lentes para la observación del mundo ha proporcionado a los intelectuales razones *fácticas* para defensa de la división continua de la materia. El infinito *extra-partes* ha ganado la batalla y ha conciliado la fe con la ciencia; el milagro del infinito ahora debe observase *intra-partes*.

Pese a lo anterior, Cavendish es asimismo una crítica constante de los instrumentos de observación del mundo; no sólo desconfiaba de los telescopios, también tenía grandes reservas sobre los resultados de la observaciones basadas en los microscopios. El único instrumento válido para desarrollar la filosofía natural es la razón y la sensación, los cuales "deberán ser el fundamento de mi filosofía natural, y no ningún efecto particular ni tampoco ningún instrumento artificial..."[30]

Regresando al tema de los tipos de movimiento, si bien Cavendish estipula el conocimiento propio como un tipo de movimiento, no debe jamás confundirse con un atributo del alma. Como se mostró antes, el materialismo organicista de la Duquesa de Newcastle no admite la presencia ni existencia de alma o del espíritu:

> La naturaleza es puramente corporal o material, y no hay nada que le pertenezca, o [no] hay parte de naturaleza que no sea corporal; así, natural y material o corporal son una y la misma [cosa]; por lo tanto, los seres espirituales, no-seres, seres-mezclados y cualquier otra distinción que los eruditos establecen, de ningún modo pertenecen a la materia. Tampoco hay tal cosa como movimiento incorpóreo, puesto que todas las acciones de la naturaleza son corpóreas, siendo [por ello] naturales. Y no puede haber abstracción hecha

[29] *A World made of atoms*, p. 5, *apud* Margaret Alic, *El legado de Hipatia*:
"Los Átomos pequeños en sí pueden constituir un *Mundo*,
Por ser sutiles, y de formas mil:
Al irse moviendo encuentran lugares apropiados,
y las *Formas* que mejor concuerdan hacen todas las clases".

[30] Cavendish, *Observations upon experimental philosophy,* p. 100.

> del movimiento y la figura de la materia o el cuerpo, sino que son inseparablemente una [misma] cosa.[31]

Las consecuencias de esta afirmación son sumamente sugerentes pues:

1. La distinción del movimiento en su carácter mecánico y cognitivo no admite ningún tipo de dualismo entre operaciones materiales y operaciones intelectuales. El tipo de cognición establecido aquí estriba en operaciones de orden el material.
2. Como consecuencia de esto último, la naturaleza de los contenidos epistemológicos es material, y por ende, para Cavendish sí es posible elaborar un *ángel de piedra*.
3. Siguiendo la cita anterior, si bien es evidente que no hay abstracción, también se sigue que no hay representación. Existe aquí una homogeneidad que no pone límites entre el intelecto y el mundo, a saber las imágenes, lo cual tiene como consecuencia lo que podría denominarse continuidad epistemológica. De ahí que exista una eficacia de la razón y de la sensibilidad que supera a los instrumentos de observación.

Pero el carácter del movimiento de la materia inanimada todavía va más lejos, pues el tipo de movimiento que le pertenece es el conocimiento de sí misma; así la materia inanimada no posee percepción, pues ésta compete sólo a la materia animada. Acaso ¿tendrá percepción de sí misma? Para la Duquesa, la percepción está muy lejos del conocimiento de sí, pues es necesario el movimiento del principio interno para la percepción sensible, por ello, el tipo de conocimiento que le compete a la materia inanimada es la de la conciencia, que podría interpretarse como conocimiento inmediato exento de movimiento.

De esta manera, la naturaleza opera y constituye a los cuerpos gracias a la mezcla de ambos tipos de materia.

[31] *Ibid.*, p. 137.

La materia animada proporciona movimiento local, percepción y conciencia que divide y compone a las infinitas partes de la naturaleza en partes y figuras que son propiamente los individuos, mientras que la materia inanimada proporciona conciencia a aquellas partes que son conducidas, divididas y compuestas.

Conclusiones

El materialismo organicista de Margaret Cavendish se fundamenta en una estratificación de la materia en grados y tipos de movimiento, determinados por la velocidad, el grosor y la sutileza de las partes. Esta propuesta fue considerada extravagante en su época, aún cuando ésta adquiere sentido si se toma en consideración la formulación moderna del atomismo y el corpuscularismo en Inglaterra y la cercanía de Cavendish con el Círculo de Newcastle.

Entonces, ¿en dónde radica su peculiaridad? En la extravagante personalidad de la filósofa más que en la propuesta misma. Si somos atentos al pensamiento de Cavendish no debe extrañarnos su aparente perplejidad e inconsistencia. "Su filosofía debe ser entendida a la luz de su desarrollo gradual y en el contexto que rodea el debate sobre el dualismo alma-cuerpo y la nueva ciencia mecánica de su tiempo".[32]

Por ello, considero que su propuesta metafísica es coherente y aun señalando los cambios de dirección tomados a lo largo de su vida, es sintomática la idea de que la razón y la sensación sean la égida del desarrollo de la filosofía más que la pura confianza en el instrumentalismo.

La razón debe revisarse y ponerse a prueba y si existe un ejercicio filosófico que explore sus consecuencias y sea consciente de sus limitaciones es precisamente la filosofía natural de Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle.

[32] Jaqueline Broad, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, p. 40.

Apuntes sobre la noción de *scientia intuitiva* en Spinoza

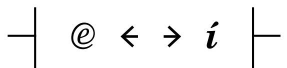
@

Antonio Rocha Buendía
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
gestioscireomnia@gmail.com

Abstract: After E2p40s2 and TIE §§18-24, this chapter argues that one and the same object will be perceived differently by imagination, reason or intuitive science —the three kinds of knowledge according to Spinoza. Intuitive science does not have a limited scope or a restrained kind of objects. It is knowledge of singular essences. Bestowing to the Spinozist determination of that which "belongs to the essence", I will try to prove that mathematical examples which were employed by Spinoza to explain the difference between every kind of knowledge, even though are adequate to discern between imagination and reason, they are insufficient to understand the intuitive science, to the extent that it requires a considerably deeper level of concretion and singularity of its objects.

La importancia de la *scientia intuitiva* en la obra de Spinoza es un hecho indiscutible: no sólo constituye el mejor y más alto tipo de conocimiento, sino que Spinoza la asoció, en la última parte de la *Ética*, con la virtud suprema del alma [*summa virtus*],[1] su más grande contento [*summa acquiescentia*][2] y, en consecuencia, con la

[1] E5p25: "Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere" [El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento].
[2] E5p27: "Ex hoc tertio cognitionis genere summa quae dari potest mentis acquiescentia, oritur" [Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma].



beatitudo.[3] No menos conocido es, sin embargo, el carácter oscuro y elusivo que ha presentado tal doctrina para la ya larga tradición de lectores de la filosofía spinoziana. Sin pretender, ni mucho menos agotar la discusión en torno a ella, quisiera ofrecer algunos elementos que contribuyan a clarificar algunas de sus interrogantes.

En primer lugar, apoyándome sobre todo en el segundo escolio de la proposición 40 del segundo libro de la *Ética*, así como en los parágrafos 18 a 24 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, mostraré que la *scientia intuitiva* no posee un rango limitado o un tipo privilegiado de objetos sobre el cual pudiese ser aplicada, sino que, en principio, uno y el mismo objeto puede ser conocido ora desde la imaginación, ora desde la razón, ora desde la ciencia intuitiva. Luego, con base en la descripción del género más alto de conocimiento como conocimiento de las esencias singulares,[4] así como en la determinación spinozana de "lo que pertenece a una esencia",[5] intentaré mostrar que los ejemplos matemáticos empleados por Spinoza para ilustrar las diferencias entre cada género de conocimiento, si bien pueden ser adecuados para distinguir *imaginatio* y *ratio*, resultan insuficientes para hacernos comprender la *scientia intuitiva*, en la medida en que ésta reclama un nivel de concretud y singularidad de sus objetos considerablemente más profundo.

Empecemos, pues, por el principio. En el famoso segundo escolio a la cuadragésima proposición del libro segundo de la *Ética*, Spinoza define su tipología del conocimiento. El primer género, llamado imaginación u opinión, tiene una doble fuente: (1) proviene de la "experiencia vaga", es decir, del comercio sensible con el mundo "de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento".[6]

[3] E5p42dem. "Beatitudo in amore erga Deum consistit (per propositionem 36 hujus et ejus scholium) qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur…" [La felicidad consiste en el amor hacia Dios (por la Proposición 36 de esta Parte, y su Escolio), y este amor brota del tercer género de conocimiento].
[4] E5p36s y TIE §19 y 22.
[5] E2d2.
[6] E2p40s2. Esta caracterización corresponde al segundo género de percepción

Las cosas se nos presentan en su particularidad más tosca e inconexa, signadas por el azar y la arbitrariedad de la *fortuna*;[7] cuando aprehendemos el mundo desde la imaginación no entendemos la cosa según el lugar que necesariamente ocupa en la naturaleza, es decir, el orden causal mediante el cual ha sido producida, sino que la juzgamos a partir del efecto que tiene sobre nuestro cuerpo.[8] Pero la aprehensión imaginaria emerge también (2) a partir de los signos del lenguaje y la opinión de los otros, "por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas".[9] Determinamos los objetos a partir de los signos mediante los cuales nos los representamos, de modo que llegamos a pensar que el vocablo '*pomum*', completamente arbitrario, nos dice algo acerca del fruto con el cual solemos asociarlo.[10] La imaginación, pues, es conocimiento mediato en el peor sentido de la palabra: sus contenidos están en el alma sin revisión ni crítica.[11]

El segundo género es el de la razón, conocimiento adecuado que procede por nociones comunes, es decir, "aquello que

descrito en TIE§ 19: "2. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet" [II. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo inconmovible].

[7] Si bien es cierto que, según el esquema ontológico spinoziano, todo acontece de manera absolutamente necesaria, Spinoza reserva el término *fortuna* para hablar de "[los sucesos] que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza", E2p49s.

[8] *Cf.* E2p16c2: "Sequitur secundo quod ideae quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant" [Se sigue, segundo: que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores].

[9] E2p40sc2.

[10] E2p18sc.

[11] En TIE§ 19, esta segunda forma de la imaginación aparece como el primer modo de percepción: "1. Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus" [I. Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios].

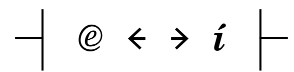
es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores”.[12] Se trata de la identificación de propiedades compartidas, esto es, de una cierta convergencia constitutiva de dos o más cuerpos. El carácter adecuado de las nociones comunes proviene del hecho de que, cuando somos afectados por una propiedad que es común a nuestro cuerpo y al cuerpo afectante, reconocemos esa propiedad como *formalmente* presente en los dos cuerpos, como constitutiva de ambos.[13] A partir de la observación de que un determinado cuerpo, desplazándose más o menos rápido, impacta sobre el mío y haciendo que éste, a su vez, se desplace, reconocemos al *movimiento* como propiedad común en virtud de la cual ambos cuerpos pueden mutuamente afectarse. Del mismo modo, reconocemos a la *conscientia*, la *imaginatio* o la *memoria*, como propiedades compartidas por ciertos cuerpos que hemos llegado a identificar como humanos.[14] En estos casos, no meramente extrapolamos, como en la imaginación, una afección, una experiencia particular y la convertimos en concepto, sino que derivamos una propiedad objetiva y necesariamente compartida.

El tercer género es, por fin, la *scientia intuitiva*, “y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.[15]

Como es bien sabido, Spinoza clarifica su clasificación del saber con un solo ejemplo, que me permitiré citar en extenso para darle sustento a lo que argumentaré posteriormente:

> Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el

[12] E2p39dem.
[13] *Cf.* E2p38 y 39.
[14] Dejamos aquí a un lado la discusión sobre si *imaginatio, conscientia* y *memoria* podrían considerarse como propiedades compartidas exclusivamente por los cuerpos humanos o si, por el contrario, como sugiere E3p57sc, tales propiedades son también compartidas por cierto número de *bestiae*.
[15] E2p40sc2.



> producto por el primero, y ello, o bien porque no han echado en olvido aún lo que aprendieron, sin demostración alguna, de su maestro, o bien porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la Demostración de la Proposición 19 del Libro 7 de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada, vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto.[16]

Sin duda, el ejemplo es problemático. Ríos de tinta se han derramado buscando desmenuzar sus contenidos, fijar qué partes corresponden a qué tipos de conocimiento y despejar el sentido de cada uno de ellos. Particularmente respecto a la ciencia intuitiva: ¿qué significa proceder a partir de la idea adecuada de la esencia formal de un atributo?, ¿cómo se pasa de ahí a la esencia de las cosas?, ¿qué quiere decir Spinoza, en fin, cuando afirma que tal conocimiento es *uno intuitu* o, como ha traducido Vidal Peña, "de una ojeada"? En todo caso, transitar desde la esencia de los atributos hacia la naturaleza de las cosas parece mucho más complicado que meramente "echar un vistazo".

Partamos de lo más simple. Al menos una cosa es segura: lo que muestra con toda claridad el ejemplo de Spinoza es que una misma cosa —la relación proporcional entre números en este caso— puede ser conocida por cada uno de los distintos tipos de conocimiento. Ninguno de los tres géneros posee, por tanto, un rango limitado o un tipo especí-

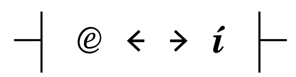
[16] *Idem*. "Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur exempli gratia tres numeri ad quartum obtinendum qui sit ad tertium utsecundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere et productum per primum dividerequia scilicet ea quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt vel ex vi demonstrationis propositionis 19 libri 7 Euclidis nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Exempli gratia datis numeris 1, 2, 3, nemo non videt quartum numerum proportionalem esse 6 atque hoc multo clarius quia ex ipsa ratione quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus".

fico de objetos, sobre el cual pudiese ser aplicado, sino que, en principio, uno y el mismo objeto puede ser conocido o bien mediante la imaginación, o bien mediante la razón o bien mediante la ciencia intuitiva. La distinción entre ellos, por tanto, no debe ser buscada en el trazado de un campo de realidad que le perteneciera en propiedad a uno u otro.

Se ha propuesto con lucidez que los géneros de conocimiento corresponden, más bien, a grados distintos de actividad del alma,[17] formas de vida,[18] modos distintos de estar en el mundo y relacionarse con él.[19] Nosotros no podemos sino estar de acuerdo con tales interpretaciones, pero proponemos además que, ateniéndonos al ámbito estrictamente epistemológico, la diferencia entre los géneros se localiza en una distinción respecto al grado de concreción de su conocimiento, es decir, al *quantum* de determinación con que aprehenden su objeto.

En ese sentido, para Spinoza la imaginación es siempre un conocimiento tosco, una aprehensión bruta y unilateral de las cosas. Apenas unas líneas arriba del ejemplo citado, el filósofo de Ámsterdam había desarrollado su crítica de la construcción imaginaria de conceptos o nociones generales:[20] nuestro cuerpo, debido a limitantes estructurales, sólo puede formar un cierto número de imágenes distintas y simultáneas. Si ese número es sobrepasado, esas imágenes empezarán a confundirse, hasta el punto en que nuestra alma imagine todos esos cuerpos de manera confusa y sea incapaz de aprehender sus distinciones y determinaciones singulares, subsumiéndolos a todos, arbitrariamente, bajo un solo atributo o propiedad. Así pues, las nociones formadas a partir de la imaginación no pueden ser sino "ideas sumamente confusas". Ahora bien, debido a que lo que se generaliza, lo que se universaliza es precisamente aquello en virtud de lo cual los seres singulares han afectado mayormente a nuestro cuerpo, tales nociones universales serán

[17] Filippo Del Lucchese, "Democracy, 'Multitudo' and the Third Kind of Knowledge in Spinoza", en *European Journal of Political Theory*, 8, pp. 339-363.
[18] Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 283-297.
[19] Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza,* Cap. 2.
[20] *Cf.* E2p40sc1.



no sólo confusas, sino completamente arbitrarias e idiosincráticas. Su carácter inadecuado es lo que distingue a la imaginación de la razón y la ciencia intuitiva.

Las proposiciones 41 y 42 de la segunda parte de la *Ética*, sin embargo, nos indican que tanto el conocimiento del segundo género como el del tercero son adecuados y necesariamente verdaderos;[21] ambos nos enseñan a distinguir lo verdadero de lo falso.[22] ¿Dónde reside, entonces, la diferencia entre razón y ciencia intuitiva?

La razón se sitúa en el umbral mismo de un entendimiento reformado: capta las relacionas entre cosas, sus leyes de composición y descomposición, sus conveniencias y repulsiones. La ciencia intuitiva es, por su parte, el conocimiento más fino y depurado: conocimiento de las "cosas singulares", como afirma su definición y nos recuerda la proposición 24 del libro quinto.

La *scientia intuitiva* es, dice Spinoza, el supremo esfuerzo del alma[23] y su más grande alegría,[24] por eso resulta tan extraño el ejemplo del cuarto proporcional, anteriormente citado. La proporcionalidad es, sin duda, una cosa muy grande y respetable, pero parece difícil que alguien conceda que es también la suprema felicidad y virtud del alma.[25]

La dificultad que enfrentó Spinoza para ilustrar el tercer género descansa, pensamos, en la elección de sus ejemplos. Si bien el cuarto proporcional ilustra a la perfección la distinción entra imaginación y razón —es decir, entre un conocimiento asumido sin comprobación y otro que reposa sobre la fuerza de la demostración matemática—, nos parece insuficiente para caracterizar la potencia y concreción del tercer género.

[21] E2p41: "Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera" [El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente].
[22] E2p42: "Secundi et tertii et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere" [El conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso].
[23] E5p25.
[24] E5p27.
[25] *Cf.* Aaron Garret, "Knowing the essence of state in Spinoza's Tractatus Teologico-Politicus", en *European Journal of Philosophy*, vol. 20 (1), pp. 54-55.

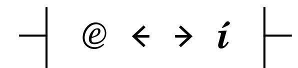
Insistamos un poco más sobre la diferencia entre razón y ciencia intuitiva. La *ratio*, decíamos, opera por nociones comunes, es decir, por propiedades compartidas de las cosas, que están igualmente en la parte y en el todo,[26] pero que, por ello mismo, "no constituye la esencia de ninguna cosa singular".[27] La extensión, por ejemplo, está presente en mi cuerpo y los de ustedes, pero no constituye la esencia singular de ninguno de nosotros.[28] La ciencia intuitiva, en cambio, se ocupa precisamente de las esencias singulares; su especificidad radica en aprehender las cosas tal como son en Dios.[29] No le bastan, por tanto, las nociones comu-

[26] E2p38: "Illa quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate. Demostratio: Sit A aliquid quod omnibus corporibus commune quodque aeque in parte cujuscunque corporis ac in toto est. Dico A non posse concipi nisi adaequate. Nam ejus idea erit necessario in Deo adaequata tam quatenus ideam corporis humani quam quatenus ideas habet ejusdem affectionum quae tam corporis humani quam corporum externorum naturam ex parte involvunt hoc est haec idea erit necessario in Deo adaequata quatenus mentem humanam constituit sive quatenus ideas habet quae in mente humana sunt; mensi gitur A necessario adaequate percipit idque tam quatenus se quam quatenus suum vel quodcunque externum corpus percipit nec A alio modo potest concipi. Q.E.D." [Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente. Demostración: Sea A algo común a todos los cuerpos, y que se da igualmente en la parte de un cuerpo cualquiera y en el todo. Digo que A no puede ser concebido sino adecuadamente. Pues su idea será en Dios, necesariamente, adecuada, tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto tiene las ideas de las afecciones del mismo, cuyas ideas implican en parte tanto la naturaleza del cuerpo humano como la de los cuerpos exteriores; es decir, dicha idea será en Dios necesariamente adecuada, en cuanto que Éste constituye el alma humana, o sea en cuanto que tiene ideas que se dan en el alma humana. Así pues, el alma percibe A de un modo necesariamente adecuado, y ello tanto en cuanto se percibe a sí misma, como en cuanto percibe su cuerpo a cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebido de otra manera. Q.E.D.].

[27] E2p37.

[28] Spinoza expone los requisitos para determinar "lo que pertenece a una esencia" en EIIdef2: "Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id sine quo res et vice versa id quod sine re nec esse nec concipi potest" [Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse.]

[29] EVp29s: "Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios, como hemos mostrado en la Proposición 45 de la Parte II: ver también su Escolio".



nes, sino que debe ir más allá de ellas para captar la esencia formal de su objeto.

Éste era precisamente el problema del que se ocupaba Spinoza hacia el final de su *Tratado de la reforma del entendimiento*: ¿cómo, a partir del orden de las cosas fijas y eternas, es decir, de las leyes de la naturaleza —leyes de producción, composición y descomposición— se puede transitar hacia el de las cosas singulares y mudables?[30] En efecto, en el §93 de ese tratado, Spinoza apuntaba: "De simples axiomas universales, en efecto, no puede el entendimiento descender a las cosas singulares, ya que los axiomas se extienden al infinito y no determinan al entendimiento a contemplar un objeto más bien que otro".[31] Toda la cuestión aquí, insistimos, es la captación de lo singular.

Por ello nos atrevemos a sostener la ineficacia del ejemplo del cuarto proporcional para hacernos comprender la especificidad de la ciencia intuitiva. Una figura geométrica o la relación de proporcionalidad numérica nunca son, estrictamente hablando, plenamente singulares. De hecho, ambas se forman por procedimientos de abstracción,[32] por lo que sus propiedades "específicas" son siempre ya universales, generales. En aquellos objetos, el nivel de las leyes fijas y eternas coincide plenamente con el de la cosa finita, ésta se agota en aquéllas. Por eso, al tratar este mismo ejemplo en el TIE, Spinoza batalla demasiado para distinguir entre el tercer y el cuarto modo de la percepción, los cuales corresponden a lo que en la *Ética* será denominado *ratio* y *scientia intuitiva*. Los matemáticos, escribe, "saben qué números son proporcionales entre sí en virtud de [...] la naturaleza de la proporción y su propiedad [...] No obstante, tampoco ellos ven la adecuada proporcionalidad de los números dados y, si la ven, no lo hacen en virtud de dicha pro-

[30] *Cf.* TIE §§101-103.
[31] "Nam ab axiomatibus solis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quandoquidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum quam ad aliud singulare contemplandum determinant".
[32] *Cf.* Y. Melamed, "Mapping the labyrinth of Spinoza's *Scientia Intuitiva*", en J. Haag y M. Hag, *Übergänge, diskursiv oder intuitiv*?..., pp. 114-115.

posición, sino intuitivamente".[33] Ven la proporcionalidad en su legalidad universal, pero todavía no *esta* proporción específica. Pero es que, en el caso de los números, comprender la ley de la proporción en *un* caso, es comprenderla en *todos los casos*. Lo que se nos escapa en el ejemplo es la singularidad, pues la ciencia intuitiva, como vimos, reclama un nivel de concreción y especificidad considerablemente más profundo.

Es esta ambigüedad la que ha provocado tantas confusiones en los lectores de Spinoza, llevándolos a atribuir a nuestro autor la tesis de una forma de conocimiento cuasi mística, no discursiva, incomunicable, etcétera.[34] Esta confusión es reforzada por el uso de Spinoza del término "intuición" para nombrar al tercer género.[35]

Afortunadamente, como ha notado Yitzhak Melamed,[36] el neerlandés nos ha dado otro ejemplo en el mismo TIE, que nos puede ayudar a combatir este malentendido. Se trata de los distintos modos de aprehender la unión entre alma y cuerpo.[37] La razón nos dice, procede mediante la deducción de una cosa a partir de otra: del efecto a la causa, de la propiedad a la esencia. Así, por ejemplo, del hecho de que sentimos nuestro cuerpo y no otro cualquiera, concluimos la unión de alma y cuerpo. Más adelante, Spinoza afirma que este modo de percepción "nos proporciona la idea de la cosa y [...] además, nos permite sacar una conclusión sin peligro de error".[38] Pero en una nota a pie de página, advierte: "cuando procedemos así, no entendemos de la causa más que lo que consideramos en el efecto [...]

[33] TIE §24: "Sed mathematici vi demonstrationis prop. 19, lib. 7 Euclidis sciunt, quales numeri inter se sint proportionales, scilicet ex natura proportionis ejusque proprietate, quod nempe numerus, qui fit ex primo et quarto, aequalis sit numero, qui fit ex secundo et tertio; attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi illius propositionis; sed intuitive, nullam operationem facientes".

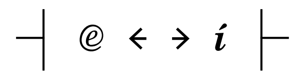
[34] *Cf.* Por ejemplo, Yirmiyahu Yovel, "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", en *Spinoza and Other Heretics*. Vol. I: *The Marrano of Reason*, pp. 153-171.

[35] *Cf.* Frédéric Manzini, "D'ouvient le conaissance intuitive?", en F. Manzini, dir., *Spinoza et sesscolastiques*...

[36] *Cf.* Y. Melamed, "Mapping the labyrinth of Spinoza's Scientia Intuitiva", en *op. cit.*

[37] TIE, §§21-22.

[38] TIE §28.



la causa sólo es explicada en los términos más generales [...] se atribuye a la causa [...] algo que concebimos claramente [...], pero nada más que propiedades y no la esencia particular de la cosa".[39]

El género supremo de conocimiento, por su parte, percibe una cosa por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.[40] Contrario al anterior, va de la captación de la esencia a la conclusión de todas sus propiedades o efectos.[41] Así, "por el hecho de haber conocido la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo".[42]

Así pues, en la ciencia intuitiva no desaparecen ni la racionalidad ni la causalidad, sino que son reapropiadas por la mente para la aprensión de sus objetos singulares. Por tanto, ni mística ni incomunicabilidad: la idea verdadera debe, como afirma el §41, captar la estructura causal de su objeto: "la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto, en cuanto real", por tanto, "aquellas cosas que tienen conexión con otras, como sucede con todas las que existen en la Naturaleza, serán entendidas, y sus esencia objetivas tendrán esa misma conexión unas con otras; es decir, que de ellas serán deducidas otras ideas que tendrán, a su vez, conexión con otras".[43]

La ciencia intuitiva, pues, se diferencia de la razón por su concreción: capta esencias singulares; y se diferencia asimismo de la imaginación en que esta aprehensión de lo singular es ya racional, ha sido despojada de los particularismos y la rudeza propia del primer género.

[39] TIE nota f al §19. La nota completa en latín es como sigue: "Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus praeter id, quod in effectu consideramus: quod satis apparet ex eo, quod tum causa non nisi generalissimis terminis explicetur, nempe his, Ergo datur aliquid, Ergo datur aliqua potentia, etc. Vel etiam ex eo, quod ipsam negative exprimant, Ergo non est hoc, vel illud, etc. In secundo casu aliquid causae tribuitur propter effectum, quod clare concipitur, ut in exemplo ostendemus; verum nihil praeter propria, non vero rei essentia particularis".

[40] TIE §19.

[41] TIE §96.

[42] TIE §22.

[43] "et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia, quae in Natura existunt, intelligentur, et ipsorum etiam essentiae objectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducentur, quae iterum habebunt commercium cum aliis".

Sostenemos, pues, que la noción de intuición tiene por objetivo señalar precisamente este doble distanciamiento. Sin duda, lo particular nos es dado en la imaginación, pero bajo la forma de la parcialidad, la incompletud, la confusión y la inmediatez. En EIIp40sc2, de hecho, se afirma que el conocimiento inadecuado se da en primer lugar "a partir de las cosas singulares". Es por ello que el camino hacia la verdad y la adecuación debe transitar por las nociones comunes; pero también es verdad que la ciencia intuitiva puede releerse como un auténtico retorno a lo singular, como una vuelta a lo concreto. La ciencia intuitiva es intelección racional de lo concreto, posible, sin embargo, sólo para una mente que ha pasado por la *ratio*,[44] es decir, para una mente que ha andado el largo y difícil sendero de una reforma del entendimiento.

[44] E5p28.

Inmanencia y sustancialización de la naturaleza en la filosofía de Spinoza



José Ezcurdia
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
jezcurdia@hotmail.com

Abstract: For Spinoza, nature is articulated in an immanent causality which gives it an effective ontological density, becoming the foundation for determination in both planes of being and knowing as in genesis and form of moral value. In this sense, the intention of this paper is to acknowledge the metaphysical, epistemological and ethical implications of the notion of immanence within the spinozian project on the substantialization of nature.

Spinoza desarrolla un proyecto filosófico en el que la sustancialización de la naturaleza se constituye como uno de sus objetivos teóricos fundamentales. Frente a la filosofía escolástica que plantea una separación de la naturaleza respecto de Dios que aparece como su principio trascendente, Spinoza identifica a la naturaleza con Dios mismo, otorgándole a ésta una sustancialidad efectiva. Para nuestro autor la naturaleza es el ámbito expresivo y constitutivo de Dios o la sustancia, de modo que asegura para sí una completa densidad ontológica, que se le había visto escamoteada desde la perspectiva metafísica de la filosofía escolástica, que postula un Dios trascendente.

¿Cómo concibe Spinoza la naturaleza? ¿Qué forma presenta, al identificarse con Dios o la sustancia? ¿Cuál es la operación teórica fundamental, a partir de la cual Spinoza

lleva adelante una sustancialización de la naturaleza? ¿Qué implicaciones tiene dicha sustancialización, frente a la filosofía escolástica? ¿Cuáles son los rasgos metafísicos, epistemológicos y éticos, de una filosofía en la que la naturaleza reclama para sí una cabal sustancialidad?

Spinoza, en primera instancia, lleva a cabo una crítica a toda noción metafísica que suponga una separación de la naturaleza respecto de su propio principio. Teorías como la de la participación, de corte platónico o neoplatónico, o la de la creación a partir de la nada, de orientación judeocristiana, al postular un Dios trascendente, son para el filósofo de Ámsterdam doctrinas fundadas en la imaginación que no dan cuenta de la propia identidad entre Dios mismo o la sustancia y la naturaleza.

Spinoza apunta con relación a la noción de creación a partir de la nada: "Lo que es creación: nosotros decimos, pues, que la creación es una operación en la cual no concurren otras causas que la eficiente, es decir, que una cosa creada es una cosa que, para existir, no supone nada más que Dios [...] debemos notar que nosotros dejamos de lado las palabras *de la nada*, comúnmente empleadas por los filósofos, como si la nada fuera una materia de la cual las cosas fueran sacadas".[1]

La doctrina de creación de la nada, como la de participación, son para Spinoza nociones que escamotean a la naturaleza su estatuto ontolológico efectivo al subordinarla a la figura de un principio trascendente. Para nuestro autor sustancia y naturaleza se identifican, por lo que cualquier figura metafísica que plantee una dependencia de la naturaleza misma respecto a Dios, es objeto de una crítica que ve en ella no un resultado de un conocimiento adecuado, fundado en el ejercicio de la recta razón, sino en la mera imaginación.

Para Spinoza, la metafísica escolástica de la trascendencia, al vertebrarse en la lógica aristotélica de géneros y especies, se resuelve en una concepción de la naturaleza en

[1] CM, X.

la que ésta encuentra en Dios mismo no sólo la causa primera que es su fundamento, sino también la causa final hacia la cual ha de encaminarse para asegurar su precaria sustancialidad. Los conceptos universales, las causas primera y finales, son para Spinoza, al igual que las nociones mismas de creación a partir de la nada y participación, ideas inadecuadas de la imaginación que no reflejan a cabalidad la propia interioridad entre Dios y la naturaleza. Para nuestro autor, Dios y la naturaleza se identifican, pues, de no ser así, la naturaleza, al ser producida por Dios y no obstante tener menor peso ontológico que éste, implicaría tanto un efecto imperfecto que no refleja la perfección de su causa, como también un Dios carente e incompleto que sólo en la naturaleza misma encontraría su perfección. La doctrina de la causa final implica tanto la concepción de un Dios imperfecto como de una naturaleza imperfecta, que sólo fuera de sí encuentran el dominio para dar recta satisfacción a su forma.

Spinoza señala al respecto:

> Sin embargo, añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin trastoca totalmente la naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo, lo vuelve imperfectísimo. Pues, como consta, es perfectísimo aquel efecto que es producido inmediatamente por Dios, y cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más perfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces, la últimas, por causa de las cuales se hicieran las anteriores, serían las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo que carece.[2]

Causalidad primera y final son para Spinoza nociones que ponen en entredicho la perfección y la suficiencia de

[2] E1Ap.

Dios, en la medida que implican una naturaleza imperfecta que supondría la existencia de una causa también imperfecta. ¿Cómo un Dios perfecto podría crear una naturaleza imperfecta? ¿Cómo una naturaleza imperfecta podría colmar un Dios perfecto? Spinoza descalifica la noción de trascendencia y las causas primeras y finales, que establecen una metafísica en la que la naturaleza ve minada su sustancialidad efectiva, que es el principio para dar cuenta de la propia omnipotencia y perfección divinas.

Para Spinoza, los conceptos universales en los que se articula la lógica de géneros y especies establecen una cadena de mediaciones respecto de Dios y la naturaleza, que deja sin explicar la forma singular de cada una de las ilimitadas cosas concretas en la que se constituye la naturaleza misma. Los conceptos de la lógica de géneros y especies vacían en su universalidad la densidad ontológica de las cosas particulares, perdiendo de vista la singularidad en la que se cifra su forma. Los conceptos universales, al colocarse como principio trascendente y causa final de la naturaleza, hace de ésta una mala copia que no da cumplimiento a la forma universal de su principio mismo, minando las condiciones para reconocer su propia sustancialidad.

Spinoza subraya:

> De causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman universales como hombre, caballo, perro, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo de hombre, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo bastante para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de los seres singulares (a saber, el color, el tamaño de cada uno) [...] Por lo cual, no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias.[3]

[3] E2p40s1.

La lógica de géneros y especies es para Spinoza un catálogo de mediaciones producto de una imaginación que no reconoce la singularidad de las cosas concretas en las que se constituye Dios o la naturaleza. Los conceptos universales, al remitir la explicación de los particulares a formas abstractas, pierden de vista la densidad ontológica peculiar de las cosas concretas en las que la naturaleza misma se constituye como tal.

Creación a partir de la nada, teoría de la participación, causas primeras y finales, así como la lógica de géneros y especies, son herramientas de una metafísica de la trascendencia que es para Spinoza el blanco de una crítica a partir de la cual le otorga relieve a la concepción de una interioridad radical entre Dios y la naturaleza. Para Spinoza, Dios o la sustancia es idéntico a la naturaleza y es por ello, como hemos señalado, que ésta goza de una sustancialidad que no le es condicionada ni limitada por ningún principio trascendente. ¿Cuál es el concepto fundamental a partir del cual Spinoza reconoce la densidad ontológica de la naturaleza? ¿Cómo es que ésta se caracteriza si prescinde en su determinación de concepciones como aquella de creación a partir de la nada o aquellas relativas a la lógica de géneros y especies, y a las causas finales?

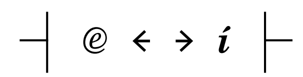
Spinoza establece una relación interior entre Dios y la naturaleza que se concibe bajo la noción de causalidad inmanente. La causalidad inmanente es el horizonte teórico capital a partir del cual se ordena el proyecto spinoziano de la sustancialización de la naturaleza.

Spinoza señala:

> Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.[4]

> Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí

[4] E1p18.



> […] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.[5]

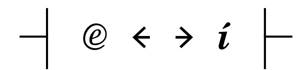
La noción de causalidad inmanente establece una interioridad entre Dios y la naturaleza que desarbola la arquitectura de la metafísica de la trascendencia: la causalidad inmanente hace de Dios o la sustancia una causa que se expresa en su efecto, a saber, la naturaleza misma, encontrando en ésta el dominio en el que se constituye como tal. Para Spinoza, la naturaleza es el ámbito de la determinación de Dios o la sustancia, en cuanto se resuelve como su ámbito expresivo y constitutivo. Dios o la sustancia y la naturaleza presentan una interioridad dada por el carácter inmanente de la relación causal inmanente en la que se traban.[6]

Spinoza, a partir de la noción de inmanencia, radicaliza una neoplatónica noción de emanación en la que la causa, Dios, se encuentra tan sólo parcialmente en su efecto, la naturaleza misma. La noción de inmanencia supone una causa que se encuentra no parcial, sino totalmente en su efecto. Dios es idéntico a la naturaleza pues la naturaleza afirma a cabalidad su principio inmanente. Inmanencia y expresión son las coordenadas fundamentales a partir de las cuales Spinoza otorga a la naturaleza una completa sustancialidad.

El filósofo de Ámsterdam es heredero de la reflexión de una estela de filósofos que desde la baja Edad Media y el Renacimiento venían poniendo en entredicho la concepción metafísica de la trascendencia. La univocidad de Duns Scotto, el panteísmo bruniano, al acortar o eliminar la distancia entre Dios y la naturaleza, se constituyen como fuentes

[5] E1p18d.

[6] *Cf.* Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 171, donde este autor señala los nexos de los conceptos de expresión e inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: "La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple […] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios […] que es el ser o del Uno que es".



fundamentales del ambiente reflexivo del que se nutre la filosofía de Spinoza.[7]

En este punto podemos preguntar: ¿Cómo se caracteriza la naturaleza, dado que encuentra en Dios o la sustancia su principio inmanente? ¿Cómo concibe Spinoza a la naturaleza, toda vez que no enmarca su determinación en una metafísica de la trascendencia en la que Dios aparece como causa final y ente perfecto entre los entes imperfectos, y en la que no caben la lógica de géneros y especies? ¿Cómo se determina la naturaleza, en la medida que aparece como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia?

La noción spinoziana de causa inmanente, a nuestro modo de ver, plantea una sustancialización de la naturaleza que implica la caracterización de ésta bajo una quíntuple forma, a la que le dedicaremos nuestra atención:

a) La naturaleza como orden y conexión necesaria. Como ley natural.
b) La naturaleza como sujeto, en el sentido moderno del término.
c) La naturaleza como autoconciencia.
d) La naturaleza como cuerpo vivo.
e) La naturaleza como comunidad.

Estas cinco caracterizaciones, desde nuestra perspectiva, encuentran su fundamento en la noción de causa inmanente, dotando de contenido y haciendo inteligible el proyecto spinoziano de la sustancialización de la naturaleza. Estas caracterizaciones que hemos señalado arrojan luz sobre aspectos metafísicos, epistemológicos, éticos y políticos di-

[7] *Cf. ibid.* “En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían […] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente”.

versos, que nutren la propia identificación spinoziana de la sustancia con la naturaleza misma.

a) La naturaleza como orden y conexión necesaria. Como ley natural

Spinoza lleva a cabo una recepción del cartesianismo en la que la *res extensa* y la *res pensante* se conciben como atributos de la sustancia. Para Spinoza, los atributos son el ámbito expresivo y constitutivo de una sustancia que aparece como su causa inmanente. La sustancia se expresa en sus atributos, pensamiento y extensión, constituyéndose como tal.

Spinoza señala en cuanto a la concepción de los atributos extenso y pensante: "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto constituye la esencia de la misma" (E1d4). Atributos pensante y extenso son para nuestro autor registros expresivos y constitutivos de la sustancia. Para nuestro autor, los atributos no son diferentes de la sustancia, en tanto ésta es causa inmanente de los mismos. Los atributos aseguran para sí una completa densidad ontológica, pues la propia sustancia como causa inmanente encuentra en ellos el horizonte de su determinación.

Ahora bien, el nexo y la relación necesaria entre los modos de cada atributo están determinados por las leyes de naturaleza, que establecen con éstos también una relación de causalidad inmanente. Las leyes de la naturaleza se expresan en el orden y la conexión de los modos de cada atributo, encontrando así el dominio de su afirmación.

Spinoza apunta en *La reforma del entendimiento*: "Esto sólo puede decirse de las cosas inmutables y eternas, y de las leyes que, inscritas en éstas como en su verdadero código, rigen y ordenan la actuación de los singulares; por tanto, las cosas singulares mudables dependen de las inmuta-

bles, íntima y esencialmente (por así decirlo) y sin ellas no pueden existir ni concebirse".[8]

En el *Tratado teológico político* suscribe:

> Entiendo por gobierno de Dios, el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales. Porque antes hemos dicho, y en otra parte demostrado, que las leyes universales de la naturaleza, por las que todo se hace y se determina, no son más que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas y de absoluta necesidad. Por consiguiente, decir que todo se hace por leyes naturales o por el decreto y gobierno de Dios, es exactamente lo mismo.[9]

El encadenamiento de los ilimitados modos en los que se expresan y se constituyen los atributos extenso y pensante tiene su fundamento en las leyes de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza rigen el movimiento y la conexión necesaria de los atributos en los que la sustancia como causa inmanente se afirma. Las leyes de la naturaleza, las cosas inmutables eternas, son el fundamento de la necesidad y la conexión causal en la que los modos o las cosas singulares se articulan, satisfaciendo la forma de los atributos extenso y pensante, que son constitutivos de la esencia de la sustancia.[10]

Spinoza establece una progresión que va de la sustancia a los atributos, y de ahí a las leyes y a los modos de cada atributo, que implica la determinación de una naturaleza que goza de una cabal sustancialidad: la progresión sustancia-atributos-leyes-modos se vertebra no en una jerarquía que hiciera de la sustancia una forma eminente y trascendente,

[8] TIE §81.
[9] TTP 3, §§ 7 y 8.
[10] *Cf*. Deleuze, *op. cit*., p. 15: "Hay un orden en el que Dios produce necesariamente. Este orden es el de la expresión de los atributos. Primero, cada atributo se expresa en su naturaleza absoluta: un modo infinito inmediato es, pues, la primera expresión del atributo […] El atributo se expresa de una manera cierta y determinada o, más bien, de una infinidad de maneras que constituyen los modos existentes finitos. Este último nivel permanecería inexplicable si los modos infinitos, en el género de cada atributo, no contuviesen leyes o principio de leyes según los que los modos finitos correspondientes son ellos mismos determinados y ordenados".

sino en una relación inmediata en la que la sustancia misma es interior a los propios modos que son su dominio expresivo y constitutivo. Para Spinoza la sustancia, como las propias leyes de la naturaleza que dan cuenta de la forma de los modos de cada atributo, aparecen no como causas remotas o lejanas, sino como causas próximas o inmediatas.

La spinoziana noción de inmanencia establece una ontología en la que la naturaleza se concibe como la realización de lo real. Las diferentes regiones de lo real presentan una relación inmediata e interior, que ofrece a la naturaleza misma, una efectiva sustancialidad. Spinoza hace expresos estos planteamientos cuando señala la relación entre la *Natura naturante* (sustancia y atributos) y la *Natura naturalizada* (leyes de la naturaleza/modos finitos de cada atributo). La relación entre *Natura naturante* y *Natura naturalizada* se determina como una relación de causalidad inmanente, en la que la sustancia que existe y se concibe por sí encuentra en los propios modos de cada atributo el ámbito de su necesaria determinación.

Spinoza señala al respecto:

> Antes de proseguir, quiero explicar, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Natura naturalizante* y qué por *Natura naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Natura naturalizante*, debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Por *naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.[11]

Los ilimitados modos de los atributos extenso y pensante reciben su realidad de la necesidad que implica su forma como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia. La *Natura naturante* se expresa en la *Natura naturada*, y al expresarse en ella se constituye como tal. Spinoza, al llevar a cabo la recepción del cartesianismo, otorga a la noción de ley natural una

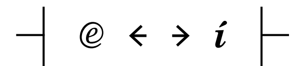
[11] E1p29.

decidida centralidad en una metafísica en la que naturaleza no depende de ningún principio trascendente para constituirse como tal. La naturaleza, que encuentra en la noción de ley natural su forma y fundamento, obtiene para sí una decidida sustancialidad. El orden necesario establecido por las leyes de la naturaleza en el dominio de los modos finitos de los atributos pensante y extenso, se afirma como la satisfacción de Dios o la sustancia en tanto causa inmanente. Las leyes de la naturaleza y la forma singular y la conexión necesaria de los modos en los que se realizan son el corazón de la determinación de los atributos extenso y pensante. La sustancia o naturaleza tiene en las propias leyes naturales que aseguran el orden y la relación causal de los modos de los atributos extenso y pensante, el horizonte de su determinación.

La naturaleza, como orden y conexión necesaria de los modos de los atributos extenso y pensante, aparece como figura metafísica capital, que dota de contenido al proyecto spinoziano de sustancialización de una naturaleza, que no aparece más como no-ser, privación o una mala copia de un principio trascendente.

En este contexto es pertienente hacer expreso el sentido de la definición genética que acuña Spinoza. La definición, al dar cuenta de los objetos, los propios modos de los atributos extenso y pensante, ha de señalar justo su *causa eficiente*, esto es, las propias leyes de la naturaleza que son su principio constructivo. La sustancia, al ser causa inmanente, se afirma como causa eficiente de las cosas finitas y objeto de una definición que ha de mostrar el motor formativo de sus objetos.[12]

[12] *Cf.* Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. 2, p. 25, en relación a la forma de la definición genética spinoziana: "Se trata de retener el ser individual concreto en cuanto tal: en toda su determinabilidad y peculiaridad, pero comprendiéndolo al mismo tiempo como el producto de leyes necesarias y universales. No debemos, por tanto, adoptarlo sencillamente como un dato fijo, sino que debemos crearlo constructivamente a base de sus factores fundamentales. Sólo contemplándolo dentro de esta conexión necesaria, llegaremos a formarnos una idea verdadera y adecuada de su ser. Todo conocimiento verdaderamente creador es, por tanto, un conocimiento sintético, parte de los elementos primarios, simples, para combinarlos de un determinado modo, con sujeción a leyes, llevándolo de este modo hacia nuevos contenidos del saber. El pensamiento sólo puede llegar a



Spinoza, para ilustrar estos planteamientos, brinda el ejemplo de la definición de un círculo que alcanza su forma, no por la suma de ángulos ilimitados, sino por un radio que gira sobre uno de sus extremos.

Nuestro filósofo apunta en su *Correspondencia*:

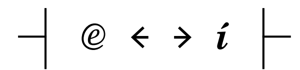
> Pero ahora, para saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, sólo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone, consta de infinitos rectángulos, se puede deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea explica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo y el otro móvil. Pero, como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo.[13]

Para Spinoza los modos de los atributos extenso y pensante se constituyen como tales no en la medida en que participan de una esencia trascendente que fuese su principio o modelo, sino en tanto que afirman las leyes naturaleza que son su fundamento inmanente y que se afirma en ellas a la manera de una causa eficiente. Spinoza niega toda causa final e identifica las causas formal y eficiente, satisfaciendo las exigencias metafísicas que plantea la concepción de una naturaleza que se articula bajo la figura de la ley natural.

Nuestro autor, al establecer una definición genética que tiene como meta mostrar la causa eficiente de los modos finitos, desarbola como hemos anticipado una lógica de géneros y especies en la que el género mismo desdeña el resorte formativo de los objetos. Spinoza desmantela una lógica de

comprender plenamente lo que de este modo brota del pensamiento mismo […] De aquí se desprende, de un modo interiormente consecuente, la teoría de la definición que Spinoza desarrolla en su estudio sobre el modo de mejorar el entendimiento […] Toda auténtica definición es […] genética, no se limita a copiar un objeto existente, sino pone de manifiesto las leyes de su propia formación".

[13] Ep 60.



géneros y especies que privilegia la vaguedad del concepto universal en detrimento de una causa formal que a la vez que se determina como causa eficiente, es el núcleo de la propia ley natural que da cuenta del movimiento productivo en el que se constituyen las cosas finitas.

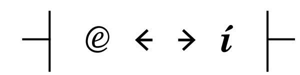
Spinoza nos dice en *La reforma del entendimiento*:

> Ha de mostrarse brevemente que la diferencia que existe entre la esencia de una cosa y la esencia de otra, es la misma que existe entre la actualidad o existencia de la misma cosa y la actualidad o esencia de otra. Querer concebir la existencia de Adán por la existencia más general, es igual que atender a la naturaleza del Ente en general para concebir la esencia de Adán, definiéndolo como ente. Es decir, cuanto más en general se concibe la existencia, más confusa se nos presenta y más fácil será aplicarla a cualquier objeto.[14]

Spinoza realiza una crítica a la lógica de géneros y especies que viene a dar realce a una concepción inmanentista en la que la noción de ley natural supone una naturaleza que se tiene a sí misma como fundamento: la naturaleza contiene en sí las reglas de su propio despliegue y formación, la razón misma no ha de postular una esencia trascendente con relación a la cual ésta aparezca como mero devenir, privación, no-ser, potencia o una forma con una profunda insuficiencia ontológica. La lógica de géneros y especies es incapaz de dar cuenta de los objetos, pues deja de lado el motivo constructivo de los mismos, en aras del sostenimiento de un edificio lógico-metafísico articulado por la figura de la trascendencia.

En este contexto, Spinoza pone sobre la mesa a la matemática justo como paradigma de un conocimiento adecuado, capaz de dar cuenta de las leyes naturales. La matemática, toda vez que no sujeta la forma de sus objetos a la realización de pretendidas causas finales a la manera de la propia lógica de géneros y especies, muestra el principio

[14] TIE §16.



formativo de los objetos, precisamente en tanto una causa formal que se afirma como causa eficiente.

Spinoza nos dice en la *Ética*: "De donde pasaron a sentar como cierto que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana, esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la Matemática, que no trata de fines, sino tan sólo de las esencias y las propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad".[15]

La noción de ley natural, toda vez que se constituye como principio para determinar la forma de la relación causal inmanente entre Dios y la naturaleza, implica en su formulación una crítica tanto al andamiaje metafísico de la filosofía escolástica, como a sus planteamientos lógicos y epistemológicos. La ley natural spinoziana se constituye por un lado como causa eficiente y principio genético de los particulares en los que Dios o la sustancia se afirma como causa inmanente, y por otro como horizonte fundamental de una crítica a una filosofía escolástica en la que la noción de trascendencia y la lógica de géneros y especies se determinan como productos de una imaginación.

La noción de ley natural de Spinoza involucra aspectos ontológicos y epistemológicos asociados a la noción de causa inmanente. Ambos aspectos se determinan mutuamente y esclarecen recíprocamente su contenido. Hasta aquí hemos puesto nuestra atención fundamentalmente en los aspectos ontológicos, refiriéndonos tangencialmente a los epistemológicos. La noción de ley natural, en este sentido, viene a aclarar un momento importante del proyecto spinoziano de la sustancialización de la naturaleza. Las leyes naturales son la naturaleza misma que ha conquistado una sustancialidad efectiva, en tanto satisfacción de Dios o la sustancia misma como causa inmanente. En el siguiente apartado, "La naturaleza como sujeto, en el sentido moderno del término", toda vez que ampliaremos algunas concepciones de corte epistemológico que arrojan luz sobre la

[15] E1Ap.

crítica spinoziana a al carácter pasivo que supone la razón en lógica de géneros y especies, ensancharemos también la significación de la concepción spinoziana de causalidad inmanente y, con ella, del proyecto de la sustancialización de la naturaleza, desde la perspectiva de su cumplimiento a partir de la figura de la razón misma y su activa afirmación en el conocimiento adecuado.

b) La naturaleza como sujeto, en el sentido moderno del término

Para Spinoza el atributo del pensamiento se constituye en ideas del entendimiento, que son su ámbito expresivo. La causalidad inmanente y expresiva en la que Spinoza articula la relación entre la sustancia y la naturaleza, se hace efectiva en el dominio de un conocimiento racional en el que la idea satisface la forma del atributo del pensamiento que es su principio genético. La idea spinoziana, en este sentido, goza de un carácter activo, que contrasta con la dimensión pasiva que presenta el concepto universal de la filosofía escolástica, que depende de la sensibilidad para actualizar su forma. Las ideas spinozianas presentan una suficiencia ontológica y un carácter activo, que es la realización de la forma del alma en tanto modo del atributo del pensamiento.

Spinoza apunta al respecto: "Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante".[16] Y da la siguiente explicación: "Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma".[17] Spinoza establece una teoría del conocimiento en la que la idea afirma a la sustancia, en tanto la sustancia o el atributo pensante se expresa en la idea. Las concepciones ontológicas spinozia-

[16] E2d3.
[17] E2d3d.

nas de la sustancia como causa pensante resultan decisivas en la determinación del carácter activo de la idea. El carácter activo de la idea es precisamente condición interior de la afirmación de la sustancia como causa inmanente, en el atributo del pensamiento. Spinoza rechaza las concepciones escolásticas del entendimiento agente y el entendimiento paciente, en la medida que no reconocen el propio carácter activo de la idea. Las ideas para Spinoza en ningún sentido dependen de una forma sensible que las actualizara y detonara su desenvolvimiento en pos de la aprehensión de una esencia trascendente.

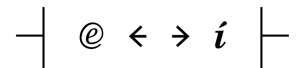
Spinoza apunta en *La reforma del entendimiento*:

> Hasta ahora hemos distinguido la idea verdadera de las demás percepciones y hemos hecho ver que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, esto es, en ciertas sensaciones fortuitas (por así decirlo) y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente, sino de causas externas […] Podéis entender por imaginación lo que os plazca, siempre que se conciba por ella algo diferente del entendimiento y que pone al alma en la situación de un ser pasivo…[18]

La lógica de géneros y especies es para Spinoza resultado de una imaginación que presenta un carácter pasivo y se rinde a la sensibilidad: los conceptos universales de la filosofía escolástica no afirman el carácter activo de la razón, en tanto afirmación del atributo del pensamiento. La crítica nominalista spinoziana a la lógica de géneros y especies pone de relieve el carácter pasivo de los conceptos en los que ésta se articula, los cuáles, toda vez que dependen de los avatares de la percepción y se pierden en el movimiento solipsista y aporético de la dialéctica, no cuentan con la orientación activa de una razón que se constituye como dominio expresivo de la sustancia en tanto causa inmanente.[19]

[18] TIE §73.

[19] *Cf.* Rousset ("Las implicaciones de la identidad spinozista del ser y la potencia", en *Spinoza: potencia y ontología*, p. 11), quien subraya el carácter activo del entendimiento, en tanto fuente de la idea adecuada, en oposición al carácter



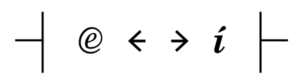
Para nuestro autor la idea, en tanto presenta un carácter activo, se constituye como fuente del conocimiento adecuado y de la noción de verdad. El conocimiento adecuado se hace inteligible en el marco de la concepción de una idea activa, que supone la afirmación de la sustancia como causa inmanente, y no depende de ninguna forma exterior o trascendente, que apareciese como el modelo para trazar su forma. Las ideas del atributo pensante para Spinoza, si bien, por la teoría del paralelismo entre los atributos, dan cuenta de las cosas o modos del atributo extenso, gozan de una adecuación dada por el carácter activo en el que se constituyen, que es fuente de la verdad.[20]

Spinoza nos dice en la *Ética*: "Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de una idea verdadera".[21] Carácter activo, adecuación y verdad, se encabalgan en la noción spinoziana de

pasivo o potencial del mismo en la filosofía aristotélica: "En sus dos últimas Partes, la *Ética* nos enseña que el Bien y la Beatitud se definen por la realización de nuestra potencia, de la "Potencia del Entendimiento o la libertad del Hombre"; el *Tratado de la reforma del entendimiento* expone más particularmente la tesis según la cual nuestras ideas verdaderas, por oposición a aquellas que son ficticias, falsas o dudosas, son los "productos" de la "potencia de nuestro espíritu", es decir, de la "potencia de nuestro entendimiento", no siendo éste más que nuestro espíritu en tanto que es activo. Éstas son afirmaciones esenciales del sistema spinozista, aquellas que le caracterizan ante otros filósofos, de las cuales Spinoza era perfectamente consciente; pero ellas se ligan a una reflexión más general, quizá menos explícitamente desarrollada, menos aparente, reflexión de orden ontológico, relativa a la noción misma de potencia, sobre el ser de la potencia, y por consecuencia sobre la relación de la potencia y el ser, y que es fundamental y del todo originaria. El spinozismo postula, en efecto, una identidad de la potencia y del ser que implica una identificación del ser en potencia y en acto, en franca ruptura con la enseñanza tradicional aristotélica que prevalecía a la época, según la cual el ser en potencia constituye un ser menor que el ser en acto, en la medida en que no está aún el ser en la realidad, en la medida en que se encuentra privado de la existencia efectiva…"

[20] *Cf.* Cassirer, *op. cit.*, p. 23: "En este tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La 'idea' adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza le atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársele 'conceptus' y no 'perceptio', ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu".

[21] E2d4.



idea, que satisface la determinación de la sustancia misma como causa inmanente del atributo del pensamiento. Es en este punto que Spinoza se vale de la concepción metodológica cartesiana de la claridad y la distinción para asegurar la verdad intrínseca a la idea adecuada. La claridad y la distinción son justo los criterios de la afirmación de una verdad que en la idea adecuada tiene su marco expresivo:

Spinoza suscribe al respecto: "Luego no hemos de temer fingir algo, si podemos percibir de un modo claro y distinto [...] La idea de lo ficticio no puede ser clara y distinta, sino que es siempre confusa, y toda confusión procede de que la mente conoce sólo precisamente algo que en realidad es compuesto e integrado de partes y no se distingue lo conocido de lo desconocido o no atiende a la distinción de la muchas partes que se contienen en una cosa".[22]

Para Spinoza la claridad y la distinción dan lugar a la recta determinación de la verdad como dimensión intrínseca de la idea adecuada. El movimiento deductivo de la razón es en este sentido fruto de la caución metodológica de la claridad y la distinción que promueve el cabal encadenamiento de las ideas, según las leyes de la naturaleza del atributo del pensamiento que son su principio.

Spinoza desdeña el conocimiento sensible, en la medida que las cosas imprimen en el entendimiento tan sólo una serie más o menos amplia de formas finitas, y no las causas próximas o las propias leyes de la naturaleza que son su principio. Por el contrario, la idea adecuada, al orientar su movimiento a partir de los criterios de la claridad y la distinción, afirma las propias leyes de la naturaleza del atributo pensante, en tanto determinación del principio constructivo de sus objetos.

Spinoza nos dice:

> De la duración de las cosas singulares, que se hallan fuera de nosotros, no podemos tener ningún conocimiento, sino uno muy inadecuado.[23]

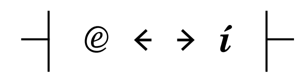
[22] TIE §60.
[23] E2p31.

> En efecto, cada cosa singular, lo mismo que el cuerpo humano, debe ser determinada por otra cosa singular, a existir y obrar de cierta manera y ésta, a su vez, por otra, y así hasta el infinito. Puesto que en la proposición precedente hemos demostrado, por esa común propiedad de las cosas singulares, que de la duración de nuestro cuerpo no tenemos sino un conocimiento muy inadecuado, se deberá, pues, concluir esto mismo acerca de la duración de las cosas singulares, a saber, que de ella no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.[24]

Según Spinoza la idea adecuada, al expresar inmediatamente la sustancia, posee de manera intrínseca a la verdad, sin necesidad de llevar a cabo contrastación empírica alguna. La razón spinoziana, al contar con una ontología inmanentista, conquista una confianza tal en su propio movimiento deductivo que prescinde de toda perspectiva sensible o experimental. Para Spinoza la aprehensión de las cosas finitas reenvía al entendimiento a otras cosas finitas, sin poder asir las leyes de la naturaleza que aseguran su conexión necesaria, y sin precipitar tampoco la afirmación activa del entendimiento mismo, según las leyes de la naturaleza del propio atributo del pensamiento, donde tiene su asiento la idea adecuada. Tanto por la concepción ontológica del paralelismo y del común fundamento entre los atributos extenso y pensante, a partir del cual el sujeto da cuenta de las leyes naturales en dichos atributos, como por la forma de la idea adecuada en tanto expresión de un entendimiento activo que expresa el atributo pensante, la idea spinoziana obtiene para sí una suficiencia ontológica que se constituye como ámbito cabal de la determinación de la verdad.

Spinoza apunta al respecto: "Lo verdadero no se distingue de los falso únicamente por una denominación extrínseca, sino ante todo por una denominación intrínseca: Si algún artesano, por ejemplo, concibe rectamente un utensilio, aunque no se pueda llegar a hacer nunca, su pensamiento es verdadero lo mismo si existe el utensilio que si no".[25]

[24] E2p31d.
[25] TIE §64.



En su *Correspondencia* afirma: “Entre la idea verdadera y la adecuada, no reconozco ninguna otra diferencia sino ésta, que el término *verdadera* tiene en cuenta solamente la concordancia de la idea con su objeto (pensado) y el término *adecuada*, en cambio, la naturaleza de la idea en sí misma; de modo que, en realidad, entre la idea verdadera y la adecuada no hay ninguna diferencia, fuera de esta relación extrínseca” (Ep 60).

Para Spinoza, el atributo del pensamiento se constituye en una serie ilimitada de modos sujetos a leyes. Los modos del atributo pensante son las representaciones o conceptos en los que dicho atributo se determina como tal. Así, independientemente de que las representaciones o modos del atributo pensante den cuenta de las leyes que rigen los modos del atributo extenso (por la doctrina del paralelismo entre los atributos), dan lugar a una idea adecuada que tiene a la verdad como dimensión intrínseca: los modos del atributo pensante son el pensamiento mismo en el que la verdad se esclarece, a condición de seguir, como señalamos, los cartesianos criterios de la claridad y la distinción.

El filósofo holandés hace expresos estos planteamientos cuando señala que los modos del atributo pensante y las representaciones de dichos modos en tanto conceptos, se enrocan entre sí, dando lugar a la propia afirmación de las leyes naturales que ordenan el movimiento del propio atributo del pensamiento. Esencias formales y esencias objetivas establecen relevos de manera indefinida, que satisfacen la forma de la naturaleza como pensamiento. Para Spinoza, el pensamiento crea sus herramientas espirituales, los conceptos o representaciones, que a su vez son el objeto de nuevas herramientas más elaboradoras, promoviendo la afirmación del pensamiento mismo en tanto naturaleza.

Spinoza apunta al respecto:

> En un principio, los hombres lograron, laboriosa e imperfectamente, la realización de ciertos trabajos valiéndose de los instrumentos que la naturaleza les ofrecía; después fabrica-

> ron otros más difíciles, con menos esfuerzo y mayor perfección y, procediendo gradualmente en nuevas realizaciones y mayor perfección, llegaron a producir con poco esfuerzo las cosas más difíciles. Así, también, el entendimiento se forja por sí mismo sus instrumentos espirituales, mediante los cuales adquiere la capacidad de realizar otras nuevas obras espirituales y, de estas obras, otros instrumentos o capacidades de ulteriores investigaciones…[26]

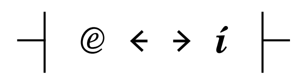
De igual modo señala:

> La idea verdadera (tenemos una idea verdadera) es distinta de su ideado [u objeto] representado: una cosa es el círculo y otra la idea del círculo, pues ésta no es algo que tenga periferia y centro como el círculo mismo; una idea de algún cuerpo tampoco es nada corporal. Siendo algo totalmente diverso de su objeto, la idea será, por sí misma, algo inteligible; la idea, en cuanto a su esencia formal, puede ser objeto de otra idea objetiva y, a su vez, esta esencia objetiva, considerada en sí, será también algo real e inteligible y así indefinidamente.[27]

Para nuestro autor el atributo del pensamiento se constituye en un movimiento autoproductivo en el que el enroque mismo entre las esencias objetivas y las esencias formales da satisfacción a la sustancia en tanto causa inmanente. En este sentido, la determinación de las leyes de la naturaleza a partir de la matemática no es sólo el objeto mismo de la ciencia, sino la forma misma del atributo del pensamiento, en tanto naturaleza. El atributo del pensamiento encuentra en el despliegue del conocimiento científico la determinación de su forma como dominio expresivo y constitutivo de la sustancia.

Spinoza completa estos planteamientos cuando determina al propio atributo del pensamiento como autómata espiritual. El autómata espiritual da lugar a los conceptos en los que se constituye como tal, en tanto atributo del pensamiento que se constituye en sus propias representacio-

[26] *Ibid.*, §41.
[27] *Ibid.*, § 42.



nes. El autómata espiritual, al desplegarse atendiendo a los cartesianos criterios de la claridad y la distinción, lleva adelante la afirmación y la determinación de las propias leyes de la naturaleza en la que se constituye el atributo del pensamiento.

Spinoza subraya:

> Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómata espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias.[28]

El autómata espiritual es la forma de un atributo del pensamiento que al aparecer como causa eficiente de la idea verdadera se determina como ámbito constitutivo de la naturaleza, a saber, de la afirmación de las leyes de la naturaleza del atributo del pensamiento. El autómata espiritual es para Spinoza el marco de realización de unas leyes de la naturaleza del atributo pensante que en la producción de la idea adecuada se afirma como tal.

Para nuestro autor, la verdad no se concibe desde el ángulo de un realismo metafísico que ve en ésta la adecuación de la mente a la cosa. Por el contrario, la verdad es expresión fundamental y domino constitutivo de atributo del pensamiento que aparece como su causa a la vez formal y eficiente. Atributo del pensamiento, leyes de la naturaleza y verdad, se determinan como momentos interiores de la afirmación de una sustancia que se constituye como una naturaleza que reclama para sí un carácter autoproductivo y una densidad ontológica que en el movimiento mismo de la razón encuentra su cumplimiento.

Spinoza señala con relación a este punto:

[28] *Ibid.*, §74.

> El que tiene una idea sabe, al mismo tiempo, que tiene una idea verdadera y no puede dudar de ello. […] En el escolio de la proposición 11 de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes las cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de las cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso.[29]

Para Spinoza, el autómata espiritual es plano de la afirmación de la verdad como afirmación de la sustancia como causa inmanente. En este sentido, podemos señalar que para nuestro autor, el ser, la propia sustancia, encuentra en la dimensión del conocer el horizonte de su determinación: el propio autómata espiritual implica el desarrollo del ser como conocer, y la afirmación del conocer como ser. Spinoza, en este sentido, sienta una concepción moderna del conocimiento en la que éste conquista una cabal sustancialidad. El autómata espiritual aparece como un sujeto en el sentido idealista y moderno del término, en el que la naturaleza se expresa y se constituye como tal.

El proyecto spinoziano de la sustancialización de la naturaleza tiene en la forma del conocimiento científico una vía importante de realización. La interioridad entre ser y pensar que establece Spinoza a partir de la figura del autómata espiritual es el resorte de la determinación de una naturaleza que obtiene una plena sustancialidad, que como hemos anticipado no se concibe de ninguna manera como una

[29] E2p43s.

forma degradada que no satisface las notas que supone su principio trascendente. Para Spinoza, Dios o la sustancia no se determina como un ente perfectísimo entre los entes imperfectos, sino como la propia función del conocer que es la propia afirmación de la sustancia como causa inmanente que es idéntica a la naturaleza.

La naturaleza spinoziana es conocimiento, en tanto el hombre o sujeto como modo del atributo del pensamiento satisface su forma bajo el horizonte de la idea adecuada y la afirmación de las leyes de la naturaleza que son su principio. Spinoza establece una moderna teoría del conocimiento que se opone puntalmente a la arquitectura ontológica-epistemológica de la filosofía escolástica: para Spinoza el conocer no se encuentra supeditado al ser, la verdad no se determina como adecuación del intelecto a la cosa. Por el contrario, el conocer para Spinoza es ámbito afirmativo del ser, en tanto el ser encuentra en el conocer, en la idea adecuada, en el sujeto mismo, su dominio expresivo y constitutivo.

El proyecto spinoziano de la sustancialización de la naturaleza tiene en la noción de idea adecuada un momento importante de su articulación. La naturaleza aparece no sólo como ley natural que determina la conexión necesaria de las cosas finitas, sino también como un conocimiento científico deductivo, que satisface su forma como conocimiento o pensamiento. El pensamiento o el sujeto en tanto autómata espiritual se constituye como corazón de la naturaleza, dado que aparece como dimensión constitutiva de la esencia de la sustancia.

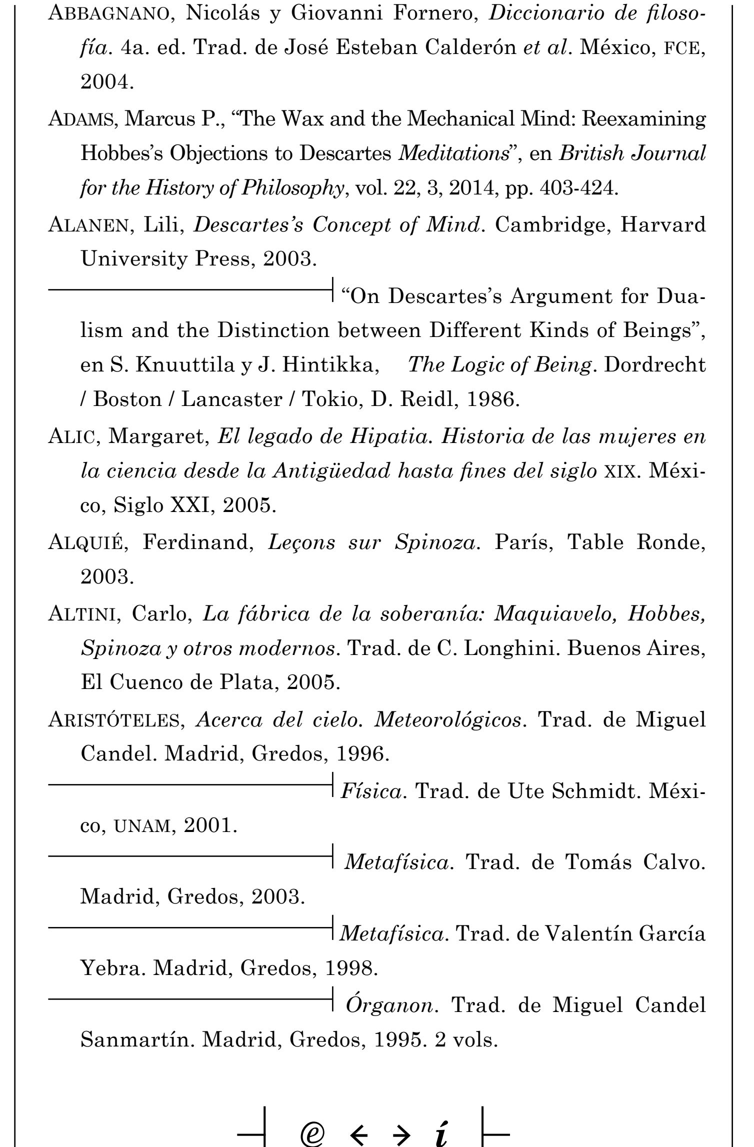
Conclusiones

La determinación de la naturaleza como ley natural por un lado, y como sujeto, en el sentido moderno del término, por el otro, son resultado justo de la concepción spinoziana de la sustancia como causa inmanente. Dios o la sustancia se expresa en la naturaleza y al expresarse en ella se constituye justo como ley natural y como sujeto o autómata espiritual.

Evidentemente la doble determinación de la naturaleza como ley natural y como sujeto presentan, digamos, una interioridad que afirma el sentido moderno de los planteamientos filosóficos spinozianos, de cara a la crítica a la filosofía escolástica: la naturaleza en tanto ley natural se constituye como objeto de conocimiento, tan sólo en la medida en que un sujeto que ha ganado una total autonomía viene a desenvolver su forma; ley natural e idea adecuada se constituyen como el revés y el derecho de una naturaleza que reclama para sí una completa densidad ontológica, y como hemos anticipado, se afirma en un ser que se concibe como conocer, y como un conocer que se realiza como ser. La naturaleza spinoziana conquista una densidad ontológica efectiva, que pone en entredicho la arquitectura metafísica de la trascendencia en la que ésta aparecía como no-ser o privación. El dinamismo de la naturaleza es para Spinoza signo de su realidad, y rasgo esencial de la propia filosofía spinoziana como una filosofía moderna que hace de la noción de inmanencia y del problema del conocimiento, clave fundamental para edificar su edificio metafísico.

Hasta aquí, el presente texto, "Inmanencia y sustancialización de la naturaleza en la filosofía de Spinoza", primera parte, ha abordado los dos primeros incisos (*a* y *b*) de los cinco (*c*, *d* y *e*) en que se articula. En la segunda y tercera partes abordaremos los incisos restantes, así como una reflexión sobre la significación de la concepción inmanentista de la sustancia, en el elenco de la filosofía moderna.

BIBLIOGRAFÍA



ABBAGNANO, Nicolás y Giovanni Fornero, *Diccionario de filosofía*. 4a. ed. Trad. de José Esteban Calderón *et al*. México, FCE, 2004.

ADAMS, Marcus P., "The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes *Meditations*", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, 3, 2014, pp. 403-424.

ALANEN, Lili, *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.

———— "On Descartes's Argument for Dualism and the Distinction between Different Kinds of Beings", en S. Knuuttila y J. Hintikka, *The Logic of Being*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokio, D. Reidl, 1986.

ALIC, Margaret, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo* XIX. México, Siglo XXI, 2005.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*. París, Table Ronde, 2003.

ALTINI, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Trad. de C. Longhini. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

ARISTÓTELES, *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Trad. de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1996.

———— *Física*. Trad. de Ute Schmidt. México, UNAM, 2001.

———— *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2003.

———— *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1998.

———— *Órganon*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995. 2 vols.

———— *Tratados de lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Trad., introd. y notas de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1982.

ARRILLAGA ALDAMA, Luis, "Maquiavelo: el poder que fue y no pudo ser", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 38, marzo-abril, 1984, pp. 215-237.

ARTOLA BERRENCHEA, J. M., "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. extra, 1992, pp. 635-653.

ATHERTON, Margaret, "The Coherence of Berkeley's Theory of Mind", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 3, 1983, pp. 389-399.

———— *Women Philosophers of the early modern period*. Indianápolis, Hackett Publishing, 1994.

AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1984.

AUDI, R., *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid, Akal, 2004. [Trad. de: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2a. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.]

BACON, Francis, *Novum Organum*. Buenos Aires, Losada, 2004.

———— *The New Organon*. Ed. de Lisa Jardine y Michael Silverthorne. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

———— *The Oxford Francis Bacon*. Oxford, Oxford University Press, 1996-2003. 15 vols.

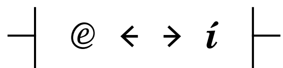
BASSI, Simonetta, "Metamorfosi della magia di Giordano Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

BAXTER, Donald, *Hume's Difficulty. Time and Identity in the Treatise*. Nueva York, Routledge, 2008.

BAYLE, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Ed., introd. y trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2010.

———— "Spinoza, Benedicto de", en *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, vol. v. Londres, Routledge / Thormnes Press, 1997.

BELTRÁN, Antonio, *Talento y poder: historia de las relaciones entre Galileo y la Iglesia católica*. Barcelona, Laetoli, 2006.



BELTRÁN, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía*. Barcelona, Riopiedras, 1998.

BENÍTEZ, Laura, comp., *De la filantropía a las pasiones*. México, UNAM, FFL, 1994.

BENÍTEZ, Laura, *La modernidad cartesiana. Fundación, transformación y respuestas ilustradas*. Cali, Universidad del Valle, 2013.

BENÍTEZ GROBET, Laura, comp., *Homenaje a René Descartes*. México, UNAM, FFL, 1993.

——— *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*. México, UNAM, ENP, 1993.

BENÍTEZ GROBET, Laura, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa, 2004.

——— "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. VI, núm. 1, mayo, 1986, pp. 23-34.

——— "El mundo en René Descartes", en *Cuadernos*, núm. 59. México, UNAM, IIF, 1993. (Col. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas)

——— *El mundo en René Descartes*. México, UNAM, 1993.

——— "El problema de la sustancia: ¿es Descartes dualista o trialista?" Ponencia leída el 7 de abril en el marco del Coloquio El Problema de la Sustancia en Descartes. Congreso Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época. Morelia, 2014.

——— "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

BENÍTEZ GROBET, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva, comps., *El problema de Molyneux*. México, UNAM, IIF, 1996.

BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, comps., *Génesis de los conceptos de espacio y tiempo de Aristóteles a Newton*. México, UNAM, FFL, 1999.

——— *Homenaje a Margaret Wilson*. México, UNAM, IIF, 2004.

BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, comps., *Percepción: colores*. México, UNAM, IIF, 1993.

BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, "La vía de las ideas", en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6. Madrid, Trotta / CSIC, 1994, pp. 111-132.

BENÍTEZ GROBET, Laura y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Descartes: controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, FFL, 2018.

——— *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*. México, UNAM, FFL, 2018.

——— *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018.

BENÍTEZ GROBET, Laura, Zuraya Monroy y José Antonio Robles, comps., *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México, UNAM, Facultad de Psicología, 2004.

BENNETT, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984.

——— *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*. Oxford, Clarendon Press, 2001. 2 vols.

——— *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*. México, UNAM, 1998.

——— "Spinoza's metaphysics", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 61-88.

——— "Substratum", en *History of Philosophy Quarterly*, 4, pp. 197-215. Reimpreso en Chappell, *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 129-148.

——— *Un estudio de la ética de Spinoza*. Trad. de José Antonio Robles. México, FCE, 1990.

BEYSSADE, Jean-Marie, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. París, Seuil, 2001.

——— *La philosophie première de Descartes. Letemps et la cohérence de la métaphysique*. París, Flammarion, 1979.

——— "Reflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. París, PUF, 1983.

BIARD, J. *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*.

Biblia de Jerusalén. Trad. de José A. Ubieta L. (Dir); *et al.*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. Praeparavit Roger Gryson; recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

BLACKBURN, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 1994.

BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pretextos, 2008.

BOAS, Marie, *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry*. Millwood, Y., Kraus Reprint, 1976.

BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*. Trad. de M. Escrivá de Romani. México, FCE, 1995.

BOBZIEN, Susanne, "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en H. Oberer y Seel, eds., *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, pp. 183-220.

BONER, Patrick, *Kepler's cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul*. Leiden, Brill, 2013.

BOUVERESSE, R., *Spinoza et Leibniz. L'ideé d'animisme universel*. París, Vrin, 1992.

BOYLE, Deborah, "Margaret Cavendish's Nonfeminist Natural Philosophy", en *Configurations*, 12, 2, primavera, 2004, pp. 195-227.

BRÉHIER, Émile, *Historia de la filosofía*. T. I: *Desde la antigüedad hasta el siglo* XVII. Madrid, Tecnos, 1998.

———, *Historia de la filosofía*, t. II. Buenos Aires, Sudamericana, 1942.

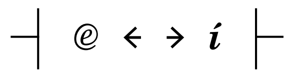
BRISTOW, William F., *Hegel and the transformation of philosophical critique*.

BROAD, Jaqueline, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

BROOKE, John D., *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

BRUGER, W., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Herder, 2005.

BRUNO, Giordano, *Cábala del caballo Pegaso*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1990.



———— *Camoeracensis Acrotismus*. BOL, V. I, P. I.

———— *De imaginum compositione*. BOL, V. II, P. III.

———— *De Immenso et Innumerabilibus*. BOL, V. I, P. I y II.

———— *De la causa, principio y uno*. Trad. de Ángel Vassallo. Buenos Aires, Losada, 1941.

———— *De la magia. De los vínculos en general*. Trad. de Ezequiel Gatto y Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2007.

———— *De Monade, Numero et Figura*. BOL, V. I, P. II.

———— *De rerum principiis*. BOL, V. III.

———— *De triplici minimo et mensura*. BOL, V. I, P. III.

———— *De Umbris Idearum*. BOL, V. II, P. I.

———— *Del infinito: el universo y los mundos*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1993.

———— *Dialoghi italiani*. Ed. de Gentile-Aquilecchia. 2 vols. 3a. ed. Florencia, Sansoni, 1985.

———— *El sello de los sellos*. Trad. de Alicia Silvestre. Zaragoza, Libros del Innombrable, 2007.

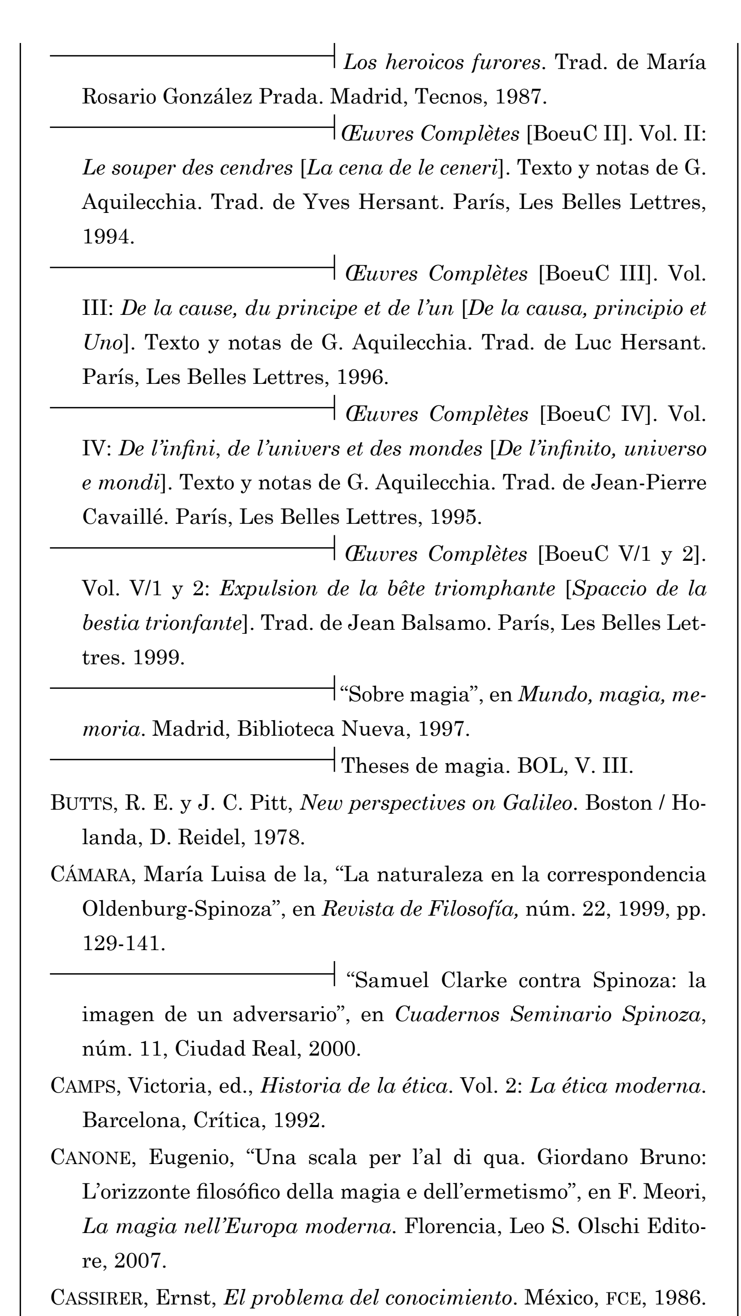
———— *Jordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta* [BOL]. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Fiorentino, Tocco und anderen. Friedrich Frommann. Stuttgart-Bad Canns, Verlag Günther H, 1962. 8 vols.

———— *La cena de las cenizas*. Trad., introd. y notas de Ernesto Schettino M. México, UNAM, FFL, 1972. (Col. Opúsculos, 74)

———— *La expulsión de la bestia triunfante*. Trad. de Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas. México, CNCA, 1991.

———— *Lampas triginta statuarum*. BOL, V. III.

———— *Las sombras de las ideas*. Trad. de Jordi Raventós. Madrid, Siruela, 2009.



——————— *Los heroicos furores*. Trad. de María Rosario González Prada. Madrid, Tecnos, 1987.

——————— *Œuvres Complètes* [BoeuC II]. Vol. II: *Le souper des cendres* [*La cena de le ceneri*]. Texto y notas de G. Aquilecchia. Trad. de Yves Hersant. París, Les Belles Lettres, 1994.

——————— *Œuvres Complètes* [BoeuC III]. Vol. III: *De la cause, du principe et de l'un* [*De la causa, principio et Uno*]. Texto y notas de G. Aquilecchia. Trad. de Luc Hersant. París, Les Belles Lettres, 1996.

——————— *Œuvres Complètes* [BoeuC IV]. Vol. IV: *De l'infini, de l'univers et des mondes* [*De l'infinito, universo e mondi*]. Texto y notas de G. Aquilecchia. Trad. de Jean-Pierre Cavaillé. París, Les Belles Lettres, 1995.

——————— *Œuvres Complètes* [BoeuC V/1 y 2]. Vol. V/1 y 2: *Expulsion de la bête triomphante* [*Spaccio de la bestia trionfante*]. Trad. de Jean Balsamo. París, Les Belles Lettres. 1999.

——————— "Sobre magia", en *Mundo, magia, memoria*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

——————— Theses de magia. BOL, V. III.

BUTTS, R. E. y J. C. Pitt, *New perspectives on Galileo*. Boston / Holanda, D. Reidel, 1978.

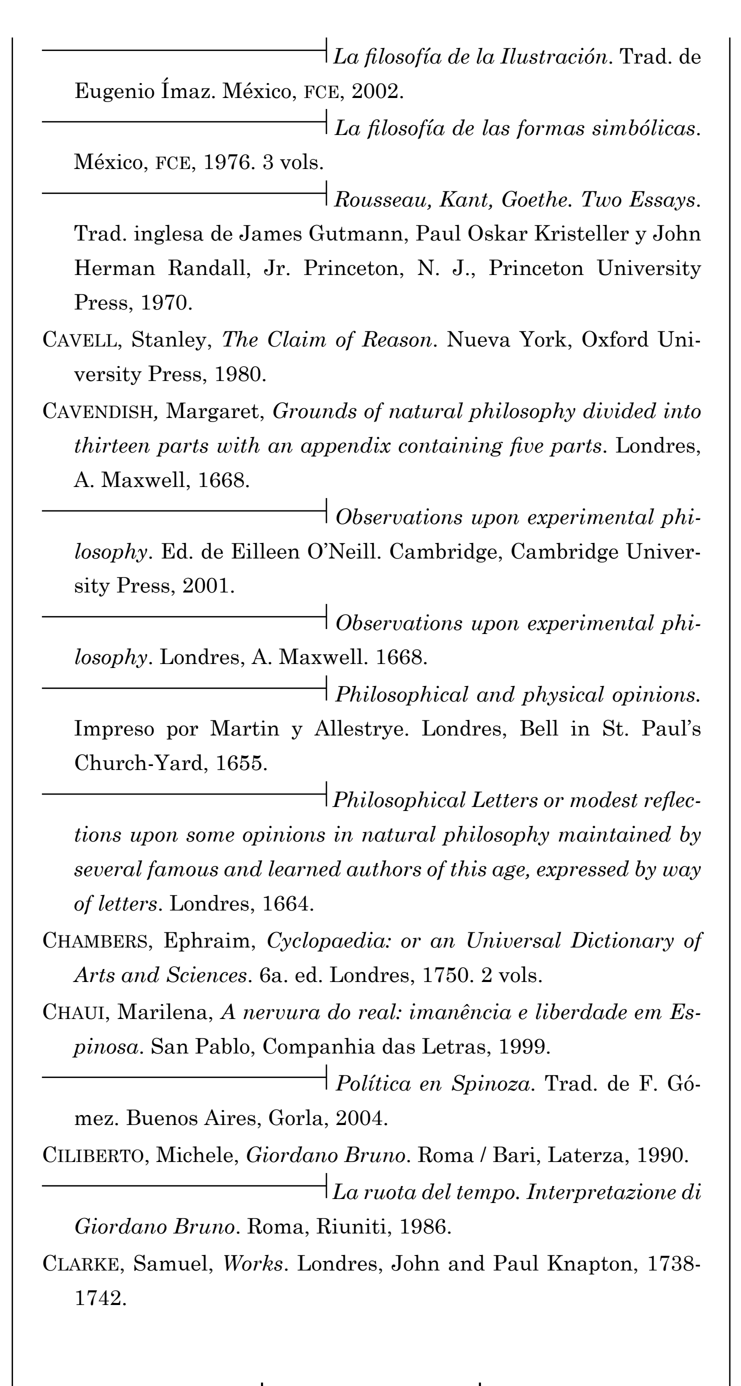
CÁMARA, María Luisa de la, "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza", en *Revista de Filosofía,* núm. 22, 1999, pp. 129-141.

——————— "Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 11, Ciudad Real, 2000.

CAMPS, Victoria, ed., *Historia de la ética*. Vol. 2: *La ética moderna*. Barcelona, Crítica, 1992.

CANONE, Eugenio, "Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: L'orizzonte filosófico della magia e dell'ermetismo", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento*. México, FCE, 1986. 3 vols.



——— *La filosofía de la Ilustración*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 2002.

——— *La filosofía de las formas simbólicas*. México, FCE, 1976. 3 vols.

——— *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*. Trad. inglesa de James Gutmann, Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall, Jr. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1970.

CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason*. Nueva York, Oxford University Press, 1980.

CAVENDISH, Margaret, *Grounds of natural philosophy divided into thirteen parts with an appendix containing five parts*. Londres, A. Maxwell, 1668.

——— *Observations upon experimental philosophy*. Ed. de Eilleen O'Neill. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

——— *Observations upon experimental philosophy*. Londres, A. Maxwell. 1668.

——— *Philosophical and physical opinions*. Impreso por Martin y Allestrye. Londres, Bell in St. Paul's Church-Yard, 1655.

——— *Philosophical Letters or modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of letters*. Londres, 1664.

CHAMBERS, Ephraim, *Cyclopaedia: or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*. 6a. ed. Londres, 1750. 2 vols.

CHAUI, Marilena, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. San Pablo, Companhia das Letras, 1999.

——— *Política en Spinoza*. Trad. de F. Gómez. Buenos Aires, Gorla, 2004.

CILIBERTO, Michele, *Giordano Bruno*. Roma / Bari, Laterza, 1990.

——— *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*. Roma, Riuniti, 1986.

CLARKE, Samuel, *Works*. Londres, John and Paul Knapton, 1738-1742.

CLERICUZIO, Antonio, *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*. Springer, International Archives of the History of Ideas, 171, 2000.

CLAVII, Christophori, *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco commentarius*. Roma, 1607.

COPLESTON, Frederich, *Historia de la filosofía*. México, Ariel, 1991. 8 vols.

Corpus Hermeticum. Trad. de A.-J. Festugière. París, Les Belles Lettres, 1954. 4 vols. (Collection des Universités de France)

COTTINGHAM, John, *A Descartes Dictionary*. Oxford, Blackwell, 1993.

DEFEZ I MARTÍN, Antoni, "Hobbes y el problema del realismo metafísico", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, 2002, pp. 273-296.

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*. Trad. de Editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2004.

——— *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. de A. Escotado. Barcelona, Tusquets, 2001.

——— *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. de H. Vogel. Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

DESCARTES, René, *Descartes, Œuvres Philosophiques*. Ed de F. Alquié. París, Garnier, 1963-1973. 3 vols.

——— *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 2012.

——— *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1975. (Col. Austral)

——— *El mundo o Tratado de la luz*. Trad. de L. Benítez Grobet. México, UNAM, 1986.

——— *El mundo. Tratado de la luz*. Trad. de S. Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.

——— *Las pasiones del alma*. Trad. de C. Berges. México, CNCA, 1993.

——— *Las pasiones del alma*. Trad. de T. Onaindia. San Juan, Puerto Rico, Biblioteca Edaf, 2005.

——— *Los principios de la filosofía*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

——— *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008.

——— René, *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

——— *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.

——— *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid, Gredos, 2007.

——— "Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título: 'Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser'", en *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

——— *Obras escogidas*. Trad. de E. de Olazo y T. Zwanck. Buenos Aires, Charcas, 1980.

——— *Œuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, CNRS / Vrin (ed. original, París, Cerf, 1897-1913). 11 vols. 1996.

——— *Œuvres et Lettres*. Ed. de André Bridoux. París, Gallimard, 1953.

——— *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona, Planeta, 1984.

——— *Tratado del hombre*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

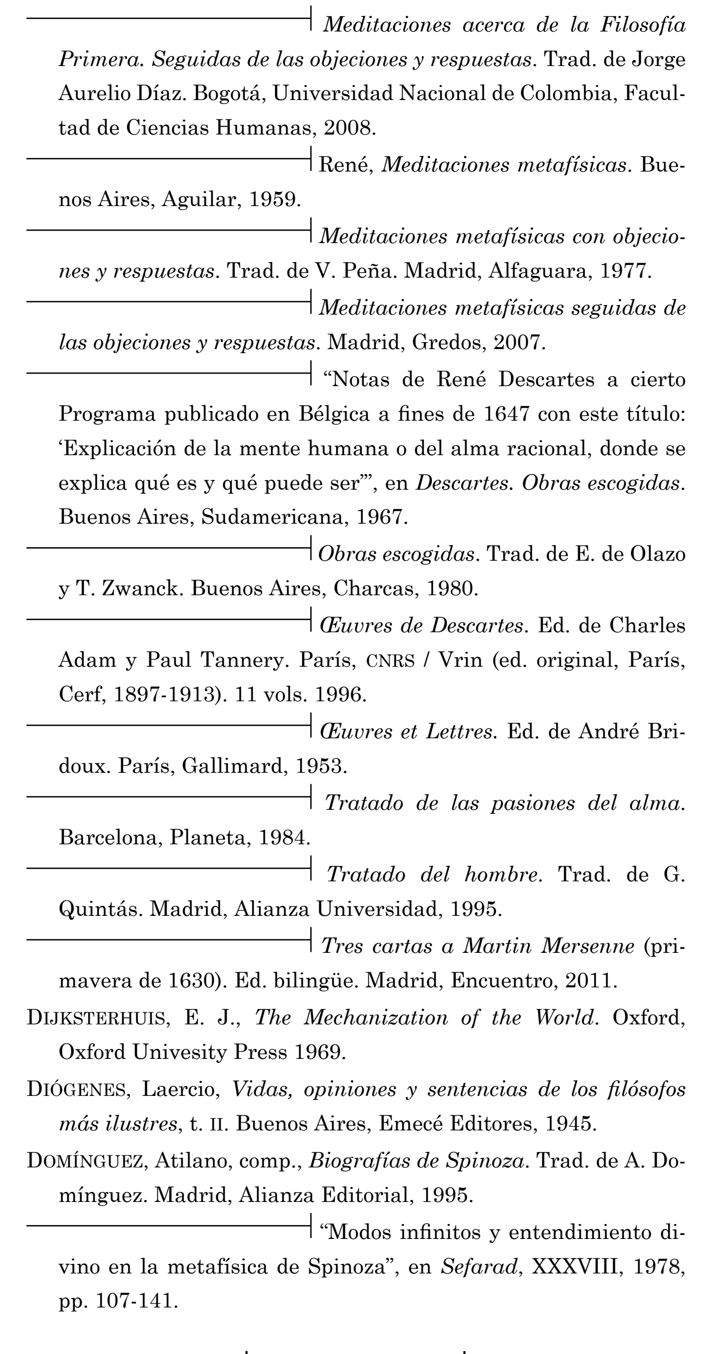
——— *Tres cartas a Martin Mersenne* (primavera de 1630). Ed. bilingüe. Madrid, Encuentro, 2011.

DIJKSTERHUIS, E. J., *The Mechanization of the World*. Oxford, Oxford Univesity Press 1969.

DIÓGENES, Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, t. II. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.

DOMÍNGUEZ, Atilano, comp., *Biografías de Spinoza*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

——— "Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza", en *Sefarad*, XXXVIII, 1978, pp. 107-141.



——— *Spinoza (1632-1677)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

DUNCAN, Stewart, "Hobbes's Materialism in the Early 1640s", disponible en <http://users.clas.ufl.edu/sdrd/papers/duncan-hobbes 1640s. pdf> (4/5/2015).

DURIE, Robin, "Immanence and Difference: Toward a Relational Ontology", en *Southern Journal of Philosophy*, Sum 02. 40(2), pp. 161-189.

EMMANUEL, S. M., *Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

ENFIELD, W., *The History of Philosophy*. Londres, J. F. Dove, 1819.

ESPINOSA, Luciano, "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas", en J. Carvajal y Ma. L. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 353-369.

——— "Sobre razón y naturaleza en Spinoza", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 6, (también en la red), Ciudad Real, 1996.

——— "Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos", en E. Fernández y Ma. L. de la Cámara, eds., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92.

ESPINOSA RUBIO, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio, "Hegel ante Spinoza: un reto", en *Anales del Seminario de Metafísica,* vol. XVI, Madrid, 1981, pp. 31-88.

——— *Potencia y razón en B. Spinoza*. Tesis. Madrid, Universidad Complutense, 1988.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1998. 4 vols.

FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. París, PUF, 2000.

FOISNEAU, L. y G. Wright, eds., *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan Upon the 350th Anniversary of Its Publication*. Milán, Franco Agnelli, 2005.

FOISNEAU, L. y T. Sorell, eds., *Leviathan After 350 Years*. Oxford, Clarendon Press, 2004.

FOSTER, John, *The Immaterial Self*. Londres / Nueva York, Routledge, 1991.

FRAISSE, Jean-Claude, "Les catégories de la liberté selon Kant", en *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 164, 1974, pp. 161-166.

GALILEI, Galileo y Johannes Kepler, *El mensaje y El mensajero sideral*. Trad. de C. Solís. Madrid, Alianza, 1984.

GALLICET CALVETTI, Caria, "Spinoza lettore del Machiavelli", en *Revista di filosofia neo-scolastica*, 62, 1970, pp. 501-547.

GARAU, Rodolfo, "Late-scholastic and Cartesian *conatus*", en *Intellectual History Review*, núm. 24, 2014, pp. 479-494.

GARBER, Daniel, "Descartes contra los materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica", en François Jaran, ed., *De la metafísica a la antropología: reinterpretando el dualismo de Descartes*. Valencia, Pre-Textos (s. g. e.), 2014, pp. 17-37. (Col. Filosofías)

——— *Descartes Embodied. Reading Cartesian philosophy throught Cartesian science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

——— *Descartes' metaphysical physics*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

——— *Leibniz: Body, substance, Monad*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

——— "Leibniz y el debate sobre la sustancia", en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018, pp. 155-168.

——— y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge (Reino Unido) / Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

——— y Steven Nadler, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

GARRET, Don, "Spinoza's ethical theory", en Don Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, E., ed., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Nápoles, Bibliopolis, 1992.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, E., "Sul concetto spinozano di *mens*", en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma, E. dell' Ateneo, 1969.

GOLDENBAUM, U., "Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations", en S. Brown, ed., *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordrecht, Kluwer, pp.79-102.

GOLDSTEIN, Bernard y Giora Hon, "Kepler's Move from Orbs to Orbits: Documenting a Revolutionar y Scientific Concept", en *Perspectives on Science*, vol. 13, núm. 1, 2005, pp. 74-111.

GÓMEZ DE LIAÑO, I., "Introducción a *De la Causa, Principio y Uno"*, en G. Bruno, *Mundo, magia, memoria*. Trad. de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

GONZÁLEZ, Rush, "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", en *Ciencia*, 16, 3, 2010, pp. 235-246.

GOUHIER, Henri Gaston, *Cartesianisme et augustinisme*. París, J. Vrin, 1978.

——————— *La pensée métaphysique de Descartes*. París, J. Vrin, 1962.

GRANADA, Miguel Ángel, ed., *Novas y Cometas entre 1572 y 1618*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2012.

GRENE, Marjorie, *Descartes*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

GRIER, Philip, "Abstract and concrete in Hegel's Logic", en G. di Giovanni, ed., *Essays on Hegel's Logic*". Nueva York, State University of New York Press, 1990.

GUENANCIA, Pierre, *Descartes et l'ordre politique*. París, PUF, 1986.

GUEROULT, Martial, *Spinoza: Dieu, (Éthique, 1)*. París, Aubier-Montaigne, 1968.

——————— *Spinoza: L'Âme (Éthique, 2)*. París, Aubier-Montaigne, 1974.

GUILHERME, Alex, “Filosofía de Spinoza”, en *Revista Conatus*, vol. 2, núm. 4, diciembre, 2008, pp. 19-24.

HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. de Javier Palacio. Madrid, Siruela, 2006.

HATTAB, Helen, *Descartes on Forms and Mechanisms*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

———— “Suárez Last Stand for the Substantial Form”, en Benjamin Hill y Henrik Lagerlund, eds., *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 101-120.

HEGEL, W. G. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1995.

HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort, Kloster-mann, 1973.

HENRY, Julie, “Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes”, en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu’est-ce qu’ être cartésien?* Lyon, ENS, 2013.

HERNÁNDEZ, José María, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002.

HERÓDOTO, *Historia: Libros III-IV*. Madrid, Gredos, 2000.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*. Trad. de L. Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1985. 2 tt.

HOBBES, Thomas, *Critique du* De Mundo *de Thomas White*. Ed. de Jean Jacquot y H. W. Jones. París, Vrin / CNRS, 1973.

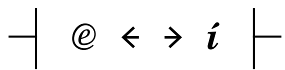
———— *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. de M. Sánchez Sarto. México, FCE, 2004.

———— *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1688*. Ed. y trad. de E. Curley. Indianapolis, Hackett, 1994.

———— *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 1999.

———— *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 2000.

HORACIO, *Libro segundo de las cartas de Horacio*. Trad. de Juan Cristóbal Romero. Santiago, Ediciones Tácitas, 2006



HUBBELING, H. G., *Spinoza*. Trad. de Raúl Gabas. Barcelona, Herder, 1981.

HUBERT, Christiane, *Les premières refutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, núm. 5. París-Sorbonne, GRS, 1994.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*. 4a. ed. Trad. de Félix Duque. Madrid, Tecnos, 2005.

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Friburgo / Múnich, Karl Alber Verlag, 2001.

———— *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica, 1991.

HUTTON, Sarah, *Anne Conway. A woman philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

———— "In dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's natural philosophy", en *Women's Writing*, 4:3, 1997, pp. 421-432.

ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. Oxford, Clarendon Press, 2001.

JOHNSTON, D., *The Rhetoric of Leviathan*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

JULIANO, *Contra Los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*. Trad. de Pilar Jiménez Gazapo y José García Blanco. Madrid, Gredos, 1982.

KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*. París, Hermann, 2008.

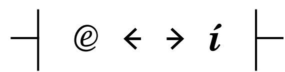
KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza. La política de las pasiones*. Barcelona, Gedisa, 1990.

KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, 1991.

KELLER, Eve, "Producing Petty Gods: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Science", en *ELH*, vol. 64, núm. 2, verano, 1997, pp. 447-471.

KEPLER, Johannes, *Astronomia Nova*. Trad. de William H. Donahue. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

———— *El secreto del universo*. Trad. de Eloy Rada García. Madrid, Alianza, 1992.



———————————— *Gesammelte Werke*. Ed. de Max Caspar. Múnich, C. H. Beck, 1937-1990.

KIVY, P., *The seventh sense. Frances Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*. Nueva York, Oxford University Press, 2003.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo* XVII. Trad. de F. Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1982.

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine, *Descartes. Une politique des passions*. París, PUF, 2011.

KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de C. Solís Santos. México, Siglo XXI, 1992.

LAMY, François, *Le nouvel athéisme renversé, ou refutation du système de Spinoza*. París, Jean de Nulley, 1696.

LAWSON, Ian, "Bears in Eden, or, this is not the garden you're looking for: Margaret Cavendish, Robert Hooke and the limits of natural philosophy", en *British Journal of History of Philosophy*, vol. 48, 4, diciembre, 2015, pp. 583-605.

LEFEBVRE, Henri, *The production of Space*. Oxford, Blackwell, 1991.

LEWIS, R., *Language, mind and nature: artificial languages in England from Bacon to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English lexicón*. Ed. de Barber. Londres, Clarendon Press, 1968.

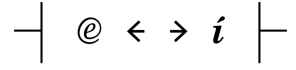
LINDBERG, D. y R. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

LOEB, L., *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 1981.

MACHEREY, Pierre, *Introduction a l'Éthique de Spinoza: La première partie: La nature des choses*. París, PUF, 1998.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Machiavelli: Tutte le opere*. Ed. de M. Martelli. Florencia, Sansón, 1971.

MADANES, Leiser, "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre el problema mente-cuerpo en Descartes", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.



MAHAN, A., *A Critical History of Philosophy*. Nueva York, Phillips & Hunt, 1883.

MALCOLM, N., *Aspects of Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 2002.

MALHERBE, Michel, *Kant ou Hume*. París, Vrin, 1980.

MANZINI, Frédéric, "D'ou vient le conaissance intuitive?", en Frédéric Manzini, dir., *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, París, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en Nicolás Maquiavelo, *Obras políticas*. Trad. de L. Navarro. Ed. de P. Álvarez Tabío y H. García Brito. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971, pp. 55-300.

———— *El príncipe*. Ed. bilingüe. Pról., trad. y notas de L. Fabbri. México, UACM, 2008.

———— *Obras políticas*. Trad. de L. Navarro. Ed. de P. Álvarez Tabío y H. García Brito. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

MARGOT, J. P., *Estudios cartesianos*. México, UNAM, 2003.

MARION, J.-L., *Questions cartésiennes*, vol. 2. París, PUF, 1996.

———— *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. París, PUF, 1991.

MARRAMA, Oberto, "Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology", en *Science et esprit*, vol. 68, núm. 1, 2016, pp. 71-81.

MATHERON, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*. París, Minuit, 1988.

MATTEOLI, Marco y Rita Sturlese, "Il canto di Circe e la 'magia' della nuova arte della memoria del Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

MELAMED, Yitzhak, "Mapping the labyrinth of Spinoza's *Scientia Intuitiva*", en Johannes Haag y Markus Hag, *Übergänge, diskursiv oder intuitiv?: Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*, Fráncfort del Meno, Klosterman, 2013, pp. 99-116.

MISRAHI, Robert, *Spinoza*. Trad. de Francisco López Castro. Madrid, Edaf, 1975.

MOLLAND, A. George, "Aristotelian Science", en R. C. Olby *et al.*, eds., *Companion to the History of Modern Science*. Londres / Nueva York, Routledge, 1990.

MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires, Imán, 1952.

MONROY NASR, Zuraya, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, Facultad de Psicología, DGAPA, 2006.

MORFINO, Vitorio, *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milán, LED, 2002.

MOUREAU, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*. París, PUF, 2003.

NADLER, Steven, "Doctrines of explanation in late scholasticism and in the mechanical philosophy", en Daniel Garber y Michael Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

——— *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004.

NAMER, Emile, *Giordano Bruno ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*. París, Seghers, 1966.

——— *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. París, 1926. Tesis, Universidad de París.

NEGRI, Antonio, *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid, Akal, 2008.

NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de G. de Pablo. Barcelona, Anthropos / UAM-Iztapalapa, 1993.

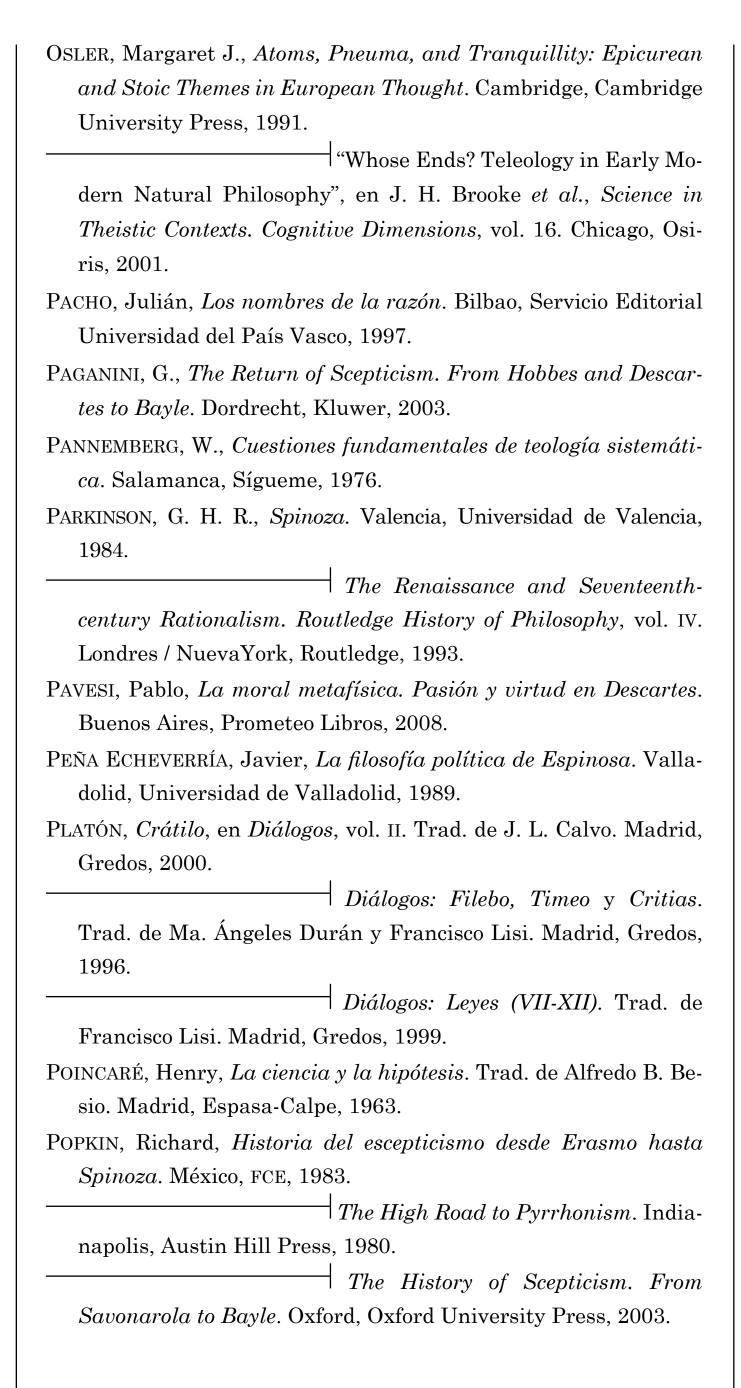
——— *Multitud*. Barcelona, Debate, 2004.

NEWTON, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. de A. Escohotado. Madrid, Tecnos, 1987.

NOZICK, Robert, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.

O'CONNOR, Daniel John, comp., *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. III. Barcelona, Paidós, 1983.

OLASO, E. de, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6: *Del Renacimiento a la Ilustración I*; vol. 21: *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid, Trotta, 1994.



OSLER, Margaret J., *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

——— "Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy", en J. H. Brooke *et al.*, *Science in Theistic Contexts. Cognitive Dimensions*, vol. 16. Chicago, Osiris, 2001.

PACHO, Julián, *Los nombres de la razón*. Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1997.

PAGANINI, G., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht, Kluwer, 2003.

PANNEMBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca, Sígueme, 1976.

PARKINSON, G. H. R., *Spinoza*. Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

——— *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. Routledge History of Philosophy*, vol. IV. Londres / NuevaYork, Routledge, 1993.

PAVESI, Pablo, *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

PEÑA ECHEVERRÍA, Javier, *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

PLATÓN, *Crátilo*, en *Diálogos*, vol. II. Trad. de J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 2000.

——— *Diálogos: Filebo, Timeo* y *Critias*. Trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1996.

——— *Diálogos: Leyes (VII-XII)*. Trad. de Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.

POINCARÉ, Henry, *La ciencia y la hipótesis*. Trad. de Alfredo B. Besio. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

POPKIN, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983.

——— *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis, Austin Hill Press, 1980.

——— *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

QUINTON, Anthony, *The Nature of Things*. Londres, Routledge / Kegan Paul, 1973.

RÁBADE, Sergio, *Spinoza. Razón y felicidad*. Madrid, Cincel, 1987.

RAMOS-ALARCÓN, Luis, "Ciudadanía y hospitalidad en Maquiavelo", en Evelia Arteaga, Mariela Oliva y Roxana Rodríguez, coords., *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*. México, Ítaca / UACM, 2017, pp. 19-35.

———— "Differential Strategies in Spinoza's Moral and Political Philosophy", en *Journal of Comparative Culture*, 27, marzo, 2017, pp. 67-80.

———— "Dios, orden y naturaleza en Platón y Spinoza", en Laura Benítez, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez, coords., *Claves del platonismo en la Modernidad Temprana. Metafísica, ética, ciencia, epistemología e historiografía*. México, UNAM, 2017, pp. 45-59.

———— "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", en *Diánoia,* núm. 75, vol. LX, noviembre, 2015, pp. 105-128.

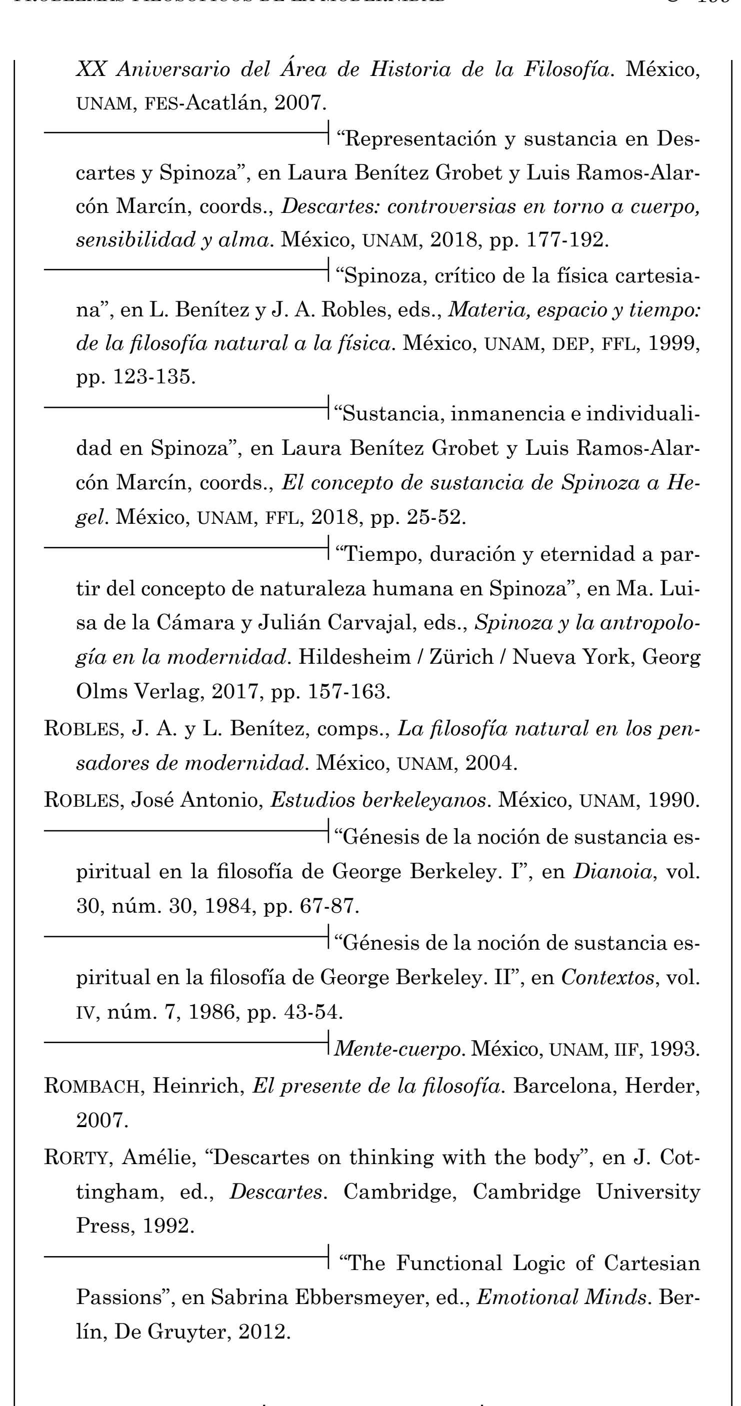
———— *El concepto de* ingenium *en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y politico*. Tesis. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

———— "Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y modernidad*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

———— "Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza", en Jorge Velázquez, coord., *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. México, Biblioteca Nueva-UAM, 2015, pp. 159-185.

———— "La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración*. México, UNAM, FES-Acatlán / Torres Asociados, 2013.

———— "*Omnia individua quamvis diversis gradibus animata sunt:* potencia, animismo y dinámica en los individuos según Spinoza", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física.*



XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía. México, UNAM, FES-Acatlán, 2007.

——— "Representación y sustancia en Descartes y Spinoza", en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, 2018, pp. 177-192.

——— "Spinoza, crítico de la física cartesiana", en L. Benítez y J. A. Robles, eds., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. México, UNAM, DEP, FFL, 1999, pp. 123-135.

——— "Sustancia, inmanencia e individualidad en Spinoza", en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFL, 2018, pp. 25-52.

——— "Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza", en Ma. Luisa de la Cámara y Julián Carvajal, eds., *Spinoza y la antropología en la modernidad*. Hildesheim / Zürich / Nueva York, Georg Olms Verlag, 2017, pp. 157-163.

ROBLES, J. A. y L. Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de modernidad*. México, UNAM, 2004.

ROBLES, José Antonio, *Estudios berkeleyanos*. México, UNAM, 1990.

——— "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. I", en *Dianoia*, vol. 30, núm. 30, 1984, pp. 67-87.

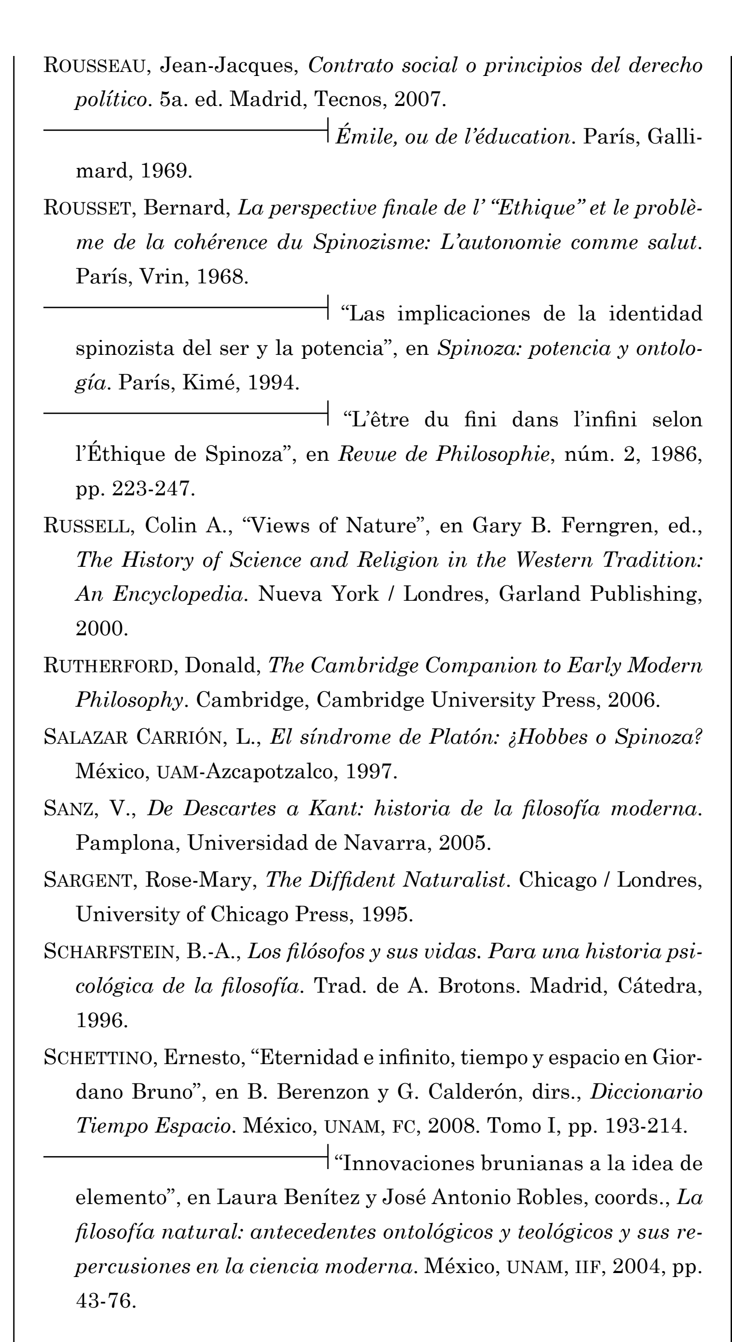
——— "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. II", en *Contextos*, vol. IV, núm. 7, 1986, pp. 43-54.

——— *Mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

ROMBACH, Heinrich, *El presente de la filosofía*. Barcelona, Herder, 2007.

RORTY, Amélie, "Descartes on thinking with the body", en J. Cottingham, ed., *Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

——— "The Functional Logic of Cartesian Passions", en Sabrina Ebbersmeyer, ed., *Emotional Minds*. Berlín, De Gruyter, 2012.



ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Contrato social o principios del derecho político*. 5a. ed. Madrid, Tecnos, 2007.

——— *Émile, ou de l'éducation*. París, Gallimard, 1969.

ROUSSET, Bernard, *La perspective finale de l' "Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut*. París, Vrin, 1968.

——— "Las implicaciones de la identidad spinozista del ser y la potencia", en *Spinoza: potencia y ontología*. París, Kimé, 1994.

——— "L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza", en *Revue de Philosophie*, núm. 2, 1986, pp. 223-247.

RUSSELL, Colin A., "Views of Nature", en Gary B. Ferngren, ed., *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. Nueva York / Londres, Garland Publishing, 2000.

RUTHERFORD, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

SALAZAR CARRIÓN, L., *El síndrome de Platón: ¿Hobbes o Spinoza?* México, UAM-Azcapotzalco, 1997.

SANZ, V., *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.

SARGENT, Rose-Mary, *The Diffident Naturalist*. Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1995.

SCHARFSTEIN, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Trad. de A. Brotons. Madrid, Cátedra, 1996.

SCHETTINO, Ernesto, "Eternidad e infinito, tiempo y espacio en Giordano Bruno", en B. Berenzon y G. Calderón, dirs., *Diccionario Tiempo Espacio*. México, UNAM, FC, 2008. Tomo I, pp. 193-214.

——— "Innovaciones brunianas a la idea de elemento", en Laura Benítez y José Antonio Robles, coords., *La filosofía natural: antecedentes ontológicos y teológicos y sus repercusiones en la ciencia moderna*. México, UNAM, IIF, 2004, pp. 43-76.

———— "Las funciones de la escala en Bruno", en Laura Benítez y José Antonio Robles, coords., *Giordano Bruno 1600-2000*. México, UNAM, FFL, 2002.

SCHETTINO, Humberto, "Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza", en *Diánoia*, XLVII, 48, mayo, 2002, pp. 37-66.

SCHMITT, Ch. y Quentin Skinner, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Nueva York / Londres, Cambridge University Press, 1988.

SÉNECA, *Diálogos*. Ed. de Carmen Codoñer. Madrid, Editora Nacional, 1984.

SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*. Barcelona, Anagrama, 2011.

SHAPIN, Steve, *The Scientific Revolution*. Chicago, The Chicago University Press, 1996.

———— y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

SILVA, Carmen, "Locke y la explicación psicológica de la idea de infinito", en L. Benítez y J. A. Robles, *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México, UNAM, IIF, 1997.

———— "Los universales y la distinción lockeana entre esencias nominales y reales", en *Theoría*, núm. 24. México, UNAM, FFL, diciembre, 2011, 2011, pp. 11-23.

SORABJI, Richard, *Emotions and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

———— *Matter, Space, and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1992.

SORELL, T., *Hobbes*. Londres / Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.

———— *Ética*. París, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

SPINOZA, Benedictus de, *Collected Works*, vol. 1. Ed. y trad. de E. M. Curley. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.

———— *Correspondencia*. Introd., trad. y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

———— *Epistolario*. Trad. de O. Cohan. Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988. [Reed., 1a. ed., 1950.]

———— *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 1987.

———— *La reforma del entendimiento*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

———— *Œuvres III, Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologico-Politique*. Texto de F. Akkerman. Introd., trad. y notas de J. Lagrée y P.-F. Moreau. París, PUF, 1999.

———— *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1972. 4 vols.

———— *Pensamientos metafísicos*. París, Garnier-Flammarion, 1965.

———— *The Ethics and Other Works*. Trad. de Edwin Curley. Princeton, Princeton University Press, 1994.

———— *Traité Politique. Lettres*. Trad. de Ch. Apuhn. París, Garnier-Flammarion, 1966.

———— *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

———— *Tratado político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2004.

———— *Tratado teológico-político*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.

STEVENSON, Jay, "The Mechanist-Vitalist Soul of Margaret Cavendish", en *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 36, núm. 3*, Restoration and Eighteenth Century*, verano, 1996, pp. 527-543.

STRAUSS, Leo, *La filosofía política de Hobbes*. México, FCE, 2011.

SYLVAIN, Zac, *L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza*. París, PUF, 1977.

TATIÁN, Diego, *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

TILERY, Denise, "'English Them in the Easiest Manner You Can': Margaret Cavendish on the Discourse and Practice of Natural Philosophy", en *Rhetoric Review*, vol. 26, núm. 3, 2007, pp. 268-285.

TIRINNANZI, Nicoletta, "Eroi e demoni tra Ficino e Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

TORRETTI, Roberto, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

TRICAUD, F., "Le vocabulaire de la passion", en Yves Charles Zarka, dir., *Hobbes et son vocabulaire*. París, Vrin, 1992, pp. 139-154.

VARGAS, Jorge Alfonso, "La metafísica oculta de Hobbes. Una contribución al estudio del pensamiento moderno", en *Límite*, núm. 9. Universidad de Tarapacá, Chile, 2002, pp. 48-71. Disponible en <http://www.redalyc. org/articulo.oa?id=83600903> (4/5/2015).

VASALLO, Ángel, "El '*cogito*' en san Agustín y Descartes", 1954, consultado en marzo de 2014 en <http://www.angelvassallo.com.ar/Libros/Reta- blo/RF3.html?libro=RF&secc=3#ap6>.

VÉDRINE, Hélene, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. París, Vrin, 1967.

WATSON, R., *Descartes: el filósofo de la luz*. Barcelona, Ediciones B, 2003.

WESTFALL, Richard S., *The Construction of Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

WILKINS, Emma, "'Exploding' immaterial substances: Margaret Cavendish's vitalist-materialist critique of spirits", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, 5, 2016, pp. 858-877.

———— "Margaret Cavendish and the Royal Society", en *Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science*, 68, 2014, pp. 245-260.

WILLIAMS, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid, Cátedra, 1996.

———— *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de L. Benítez. México, UNAM, 1995. [Bernard

Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmonsworth, Penguin, 1978.]

WILSON, Catherine, *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2008.

WILSON, Margaret D., *Descartes*. Trad. de J. A. Robles. México, UNAM, IIF, 1990.

——— *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

WITTGENSTEIN, L., *Observaciones diversas. Cultura y valor*. México, Siglo XXI, 1986.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

WOLIN, S., *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*. Madrid, Foro Interno, 2005.

WOOLHOUSE, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventheenth-century metaphysics*. Nueva York, Routledge, 1993.

YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. de M. Cohen. Madrid, Anaya / Mario Muchnik, 1995.

——— "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", en *Spinoza and Other Heretics*. Vol. I: *The Marrano of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

ZARCA, Yves Charles y J. Bernhardt, *Hobbes et son vocabulaire: Etudes de lexicographie philosophique*. París, Vrin, 1992.

Índice de autores

@

Índice de conceptos

@

Índice general

@



Problemas filosóficos de la modernidad fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en noviembre de 2019 en la Editora Seiyu de México S.A. de C.V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la colección @Schola así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, a la que contribuyó Édgar Gómez Muñóz, la familia tipográfica completa Century SchoolBook en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.






...la búsqueda
del fundamento
de todas las ciencias...

Imagen en guardas y cubierta: *Lubok* anónimo (siglo xviii o posterior) relativo a “El gato de Kazán” e intervención textual contemporánea en el original. La breve sentencia que acompañaba a la imagen dentro de un marco (quizá una loa étnica a los tártaros o bien una sátira política) fue sustituida en la presente imagen por un axioma contemporáneo: “La búsqueda del fundamento de todas las ciencias…” El gato, aunque con un origen en la socioestética eslava pretende remitir últimamente al felino risueño y relativista Lewis Carroll; convirtiéndolo así en el psicopompo que conduce -al iniciado- hacia el replanteamiento continuo del marco operativo de las muchas realidades (y sus respectivas ciencias) imbricadas.



...la búsqueda del fundamento de todas las ciencias...

Este libro comprende nueve estudios especializados en problemas filosóficos de la Filosofía Moderna. Cada capítulo propone una pregunta que articula parte de los intereses y problemas que se plantean distintas filósofas y filósofos, de modo que sirva de hilo conductor en una discusión real o hipotética con ellos. Así, el lector podrá acceder a una mejor comprensión de la obra de Maquiavelo, Giordano Bruno, Johannes Kepler, René Descartes, Tomás Hobbes, Margaret Cavendish y Spinoza a través de problemas como libertad y necesidad, individuo y multitud, claridad y tinieblas, sustancia y modo, espacio geométrico y materia, inmanencias y trascendencia, ciencia intuitiva e imaginación.

eSchola





